

# شرح الأصول الخمسة

الناشر  
عبد المجيد بن أحمد

تأليف  
الإمام أحمد بن محمد بن أبي حاتم

تحققه وقدم له  
الدكتور عبد الكريم عثمان

  
الناشر  
مكتبة وهبة  
12 شارع النهضة - القاهرة

## فهرس الموضوعات

•	تصدير :	الله كتور أحمد فتواد الأعموانى
١٣	مقدمة :	الله كتور عبد الكرم حبان
٣٧	كتاب شرح الأصول الخمسة . . . . .	
٣٩	أول الواجبات :	النظر للزوى إلى معرفة الله
٣٩	الواجب وحده وحقائقه . . . . .	
٤١	حقيقة الفصح . . . . .	
٤١	أنواع الواجب . . . . .	
٤٣	حقيقة النظر وأنواعه . . . . .	
٤٥	مبنى الفكر، واللغة . . . . .	
٤٦	العلم غير الاعتقاد . . . . .	
٤٨	مبنى الضرورة والشاهدة . . . . .	
٥٠	أقسام العلم الضروري . . . . .	
٥٢	مودة إلى الأطة على أن الله لا يعرف ضرورة . . . . .	
٥٤	الكلام على أصحاب المعارف وأبى القاسم الباقى . . . . .	
٦٠	الرد على من يقول : إن الله قد يعرف تقليداً . . . . .	
٦١	الرد على القول بتقليد الأزهدين . . . . .	
٦١	الرد على القول بتقليد الأكثرين . . . . .	
٦٤	سرفة الله واجبة . . . . .	
٦٥	ما ينبغي أن يعرف بالنظر . . . . .	
٦٦	النظر فى طريق سرفة لله واجب . . . . .	
٦٧	مخالفة أصحاب المعارف ، والإلهام ، واللمح . . . . .	

٦٨	الضرورة الذي يتدفق بالنظر
٦٩	الربط بين الكلام في أن النظر أول الواجبات وبين وجوب النظر
٧٠	النظر في طريق معرفة الله من الواجبات التي لا يتفك عنها المكلف
٧١	الرد على القول بأن النظر في وجوب النظر أول الواجبات
٧٢	ليس العلم بالله أول الواجبات
٧٣	ليس الخوف الذي يحصل بترك النظر أول الواجبات
٧٤	ليست مشاهدة الأدلة أول الواجبات
٧٥	الواجبات الشرعية وأقسامها
٧٦	فصل : في أن الحسن لا يتفك عن الوجوب في الواجبات الشرعية
٧٧	فصل : أول نعم الله على الإنسان ، ومعنى النعمة
٨٠	معنى للنعمة
٨٠	معنى النعم
٨١	حقيقة الشكر
٨٦	فصل : في معرفة كمال نعم الله
٨٦	فصل : في وجوب شكر نعم الله
٨٧	فصل : الطريق الذي يتوصل فيه إلى العلم بالله
٨٨	أنواع الدلالة ، وأن معرفة الله لا تكون إلا بالفضل
٨٩	معرفة الله بالنظر إلى أفعاله ، وأقسام الأفعال
٩٢	الاستدلال بالأعراض على الله
٩٢	إثبات الأعراض
٩٣	إثبات حدوث الأعراض
٩٤	فصل : في إثبات أن الأعراض تحتاج لحدث

٩٦	فصل : في الكلام في إثبات الأكوان
١٠٤	فصل : في الكلام في حدوث الأعراض أو الأكوان
١١١	فصل : الكلام في أن الأجسام لا تخلو من الأكوان
١١٣	فصل : في أن الجسم إذا لم يتفك عن الأكوان وهي حادثة فهو محدث مثلاً
١١٥	فصل : في الشيء الذي تورد في قدم العالم
١١٨	فصل : إذا كانت الأجسام محدثة فهي تحتاج إلى محدث
١٢٠	فصل : حول القائلين بالنفس والعقل والهة وأصحاب النجوم
١٢٢	فصل : فيما يلزم المكلف معرفة من أصول الدين
١٢٥	فصل : في حكم المخالف في هذا الباب
١٢٦	فصل : في أن المكلف إذا عرف الأصول لزمه معرفة الفقه والشرع
١٢٨	فصل : في الدماء من هذه الجملة بالتوحيد
١٣١	فصل : في الجملة من العدل
١٣٤	فصل : في الجملة من الوعد والوعيد
١٣٧	فصل : في الجملة من المدة بين المراتين
١٤١	فصل : في الجملة من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
١٤٩	الأصول المؤول : الترجمة
١٥١	الكلام في الصفات
١٥١	فصل : الكلام في أن الله قادر
١٥٦	فصل : الكلام في أن الله عالم
١٦٠	فصل : الكلام في أن الله حي
١٦٧	فصل : في أنه تعالى سميع بصير مدرك للمدركات

١٧٥	فصل : في أنه تعالى موجود
١٨١	فصل : في أنه تعالى قديم
١٨٢	فصل : في كيفية استعقابه تعالى للصفات
٢٠٢	فصل : الحديث على كل صفة من صفات الله
٢١٣	فصل : فيما يجب أن ينفي عن الله
٢١٣	الله غنى ، نفي الخلقة
٢١٦	فصل : في أن الله تعالى لا يجوز أن يكون جسماً
٢٣٠	فصل : في استعالة كون الله عزماً
٢٣٢	فصل : في نفي الرؤية
٢٦١	شبه المخالفين والرد عليها
٢٧٧	فصل : في نفي الثاني
٢٨٤	فصل : هل يجوز أن يكون مع الله ثانٍ يشاركه معه ، في صفاته
٢٩١	فصل : في الكلام على التصاري
٢٩٩	المؤصل الثاني : الفصل
٣٠٤	الفصل الثاني في المثل ، حقيقة المثل
٣١٣	فصل : في أن الله موصوف بالقدرة على ما لم يوصف به كان قبيحاً
	فصل : وجوه من الإلزام أوردها مشايخ المعتزلة على القول بأنه تعالى
٣١٦	يفعل القبيح
٣٢٣	فصل : في خلق الأفعال
٣٢٤	الخلافا فيه مع المجبرة
٣٢٤	حقيقة المثل
٣٢٦	أقسام الأفعال

٣٤٥	حقيقة العالم
٣٦٣	الكلام في الكب
٣٦٤	حقيقة الكب
٣٧١	شبه القوم والرد عليها
٣٨٧	الاختلاف حول التولدات
٣٩٠	فصل : في الاستطاعة
٣٩١	طرق إثبات القدرة
٤١٥	تعاق القدرة بالمحال والمختلف والمتضاد
٤١٧	فصل : في البطلان عن الوجود
٤٢٢	شبه المخالفين والرد عليها
٤٣١	فصل : في أن الله لا يجوز أن يكون سبباً للمعاصي
٤٤٠	الله سبب بإرادة محدثة لا في محل
٤٤٠	فساد قول التجارية
٤٤٧	الكلام على الأشعرية
٤٥٠	شبه المخالفين والرد عليها
٤٥٧	أقسام الصياد وأنواعها وما يريد الله منها وما لا يريد
٤٦٤	شبه المخالفين والرد عليها
٤٧٧	فصل : أطفال المشركين لا يهذبون بذنوب آبائهم
٤٧٩	شبه المخالفين والرد عليها
٤٨٣	فصل : في الآلام
٤٩٣	فصل : في الرد على أبي علي في أن الألم يحسن من فقه لحرد الموضع
٤٩٣	فصل : في أحكام الموضع
٤٩٦	شبه المخالفين والرد عليها

شبهه الملاحدة في أصل الأعراض . . . . .	٢٩٩
فصل : في الآلام الحاصلة من جهتنا . . . . .	٣٠١
فصل : في المستحق للمرض والمستحق عليه . . . . .	٣٠٣
فصل : شبهة الملاحدة . . . . .	٣٠٥
فصل : سؤال يشبه أن يكون شبهة للمجبر . . . . .	٣٠٧
فصل : في التكليف ونثرته . . . . .	٣٠٩
تكليف من الطوم من حاله أنه يكفر . . . . .	٣١١
فصل : في وجوب الأنطاف وذكر الخلاف فيه . . . . .	٣١٨
فصل : فيما يتا من النعم من الله . . . . .	٣٢٥
فصل : في القرآن وذكر الخلاف فيه . . . . .	٣٢٧
حقيقة الكلام . . . . .	٣٢٩
إبطال قول من يقول إن القرآن قديم . . . . .	٣٣١
التكلم هو فاعل الكلام . . . . .	٣٣٥
شبهه الخائفين والرد عليها . . . . .	٣٣٤
الكلام في المطلق والمطلق . . . . .	٣٤٨
الكلام في التبرعات . . . . .	٣٦٣
فصل : لا يحكم على الفعل بالتبع والمحسن بمجرد . . . . .	
كذلك لوجه . . . . .	٣٦٤
حقيقة المعر . . . . .	٣٦٨
صفات الرسول . . . . .	٣٧٣

نسخ الشرائع . . . . .	٣٧٦
الفرق بين النسخ والبداء . . . . .	٣٨٣
فصل : معجزات الرسول . . . . .	٣٨٥
وجه الإعجاز في القرآن . . . . .	٣٨٦
بقية معجزات الرسول . . . . .	٣٩٥
شبهه الملاحدة . . . . .	٣٩٨
الحكمة من التشابه . . . . .	٣٩٩
حقيقة الحكم والتشابه . . . . .	٤٠٠
الرد على من يدعي أنه لا يعرف المراد بظاهر القرآن . . . . .	٤٠٣
فصل : في شروط التفسير لكتاب الله . . . . .	٤٠٦
مؤصل الثالث : الوعد وهو غير . . . . .	٤٠٩
الأصل الثالث من الأصول الخمس ، وهو الكلام في الوعد والوعيد . . . . .	٤١١
المستحق بالأفعال . . . . .	٤١١
شروط استحقاق الثواب والعقاب . . . . .	٤١٣
للؤثر في استحقاق المدح والثواب . . . . .	٤١٤
شبهه الملاحدة . . . . .	٤٢١
الإحباط والتكثير . . . . .	٤٢٤
اختلاف أبي علي وأبي هاشم . . . . .	٤٢٧
الاختلاف بين الشيعة في الواقعة . . . . .	٤٢٨
فصل : الكلام في الصغيرة والكبيرة . . . . .	٤٣٢

لا يجوز أن يعرفنا الله بأعيان الصائرات . . . . .	٦٣٥
هل يستحق الثواب والعقاب على العقل وعدمه . . . . .	٦٣٨
فصل : ما يؤثر في إسقاط الثواب والعقاب . . . . .	٦٤٢
فصل : حول إيجاب البتدائية على الله أن يفعل بالعصاة ما يستحقونه . . . . .	٦٤٤
فصل : في استحقاق الفاسق للمعونة وأنه يفعل به ما يستحق . . . . .	٦٤٧
فصل : في تخليد الفاسق في النار . . . . .	٦٦٦
شبه الرجعة والرد عليها . . . . .	٦٧٢
فصل : في الشناعة . . . . .	٦٨٧
فائدة الشناعة وموضوعها . . . . .	٦٨٩
الأصل الرابع : المزد بين المرتكبين . . . . .	٦٩٥
فصل : لم يسم بالأحكام والأسماء . . . . .	٦٩٧
فصل : المقصود من الباب . . . . .	٧٠١
أقسام الأسماء . . . . .	٧٠٩
فصل : صاحب الكبيرة ليس كافراً . . . . .	٧١٢
الكلام في الدعاء . . . . .	٧١٨
شبه الخوارج والرد عليها . . . . .	٧٢٠
شبه الرجعة والرد عليها . . . . .	٧٢٧
فصل : في عذاب القبر . . . . .	٧٣٠
فصل : في أهوال القيامة . . . . .	٧٣٤
الأصل الخامس : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . . . . .	٧٣٩
الأصل الخامس وهو الكلام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . . . . .	٧٤١

أقسام المعروف . . . . .	٧٤٥
فصل : المنكر من الاعتقادات وكيفية النهي عنه . . . . .	٧٤٦
فصل : كيفية التوبة عن الاعتقادات الفاسدة . . . . .	٧٤٧
فصل : في الإمامة . . . . .	٧٤٩
حقيقة الإمام . . . . .	٧٥٠
الحاجة إلى الإمام . . . . .	٧٥٠
صفات الإمام . . . . .	٧٥١
طرق الإمامة . . . . .	٧٥٣
تعيين الإمام . . . . .	٧٥٧
فصل : هل يجوز خلاف الزمان عن إمام . . . . .	٧٥٨
فصل : ملحق . . . . .	٧٦١
فصل : في التفضيل . . . . .	٧٦٦
فصل : في الأخبار . . . . .	٧٦٨
فصل : في التغاض والتقدير . . . . .	٧٧٠
أفعال العباد لا توصف بأنها من الله . . . . .	٧٧٨
فصل : في حقيقة المعونة والطف والصلحة والتوفيق والمصدا . . . . .	٧٧٩
فصل : في الآجال . . . . .	٧٨٠
فصل : في الكلام على الأرزاق . . . . .	٧٨٤
فصل : في الأسعار . . . . .	٧٨٨
فصل : في التوبة . . . . .	٧٨٩
فصل : مسائل تتعلق بالتوبة وغيرها . . . . .	٨٠٠
الفهارس . . . . .	٨٠٥

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تصدير

الدكتور

الدكتور أحمد فؤاد الأهواني

أستاذ اللغة الإسلامية بجامعة القاهرة

الطبعة الثالثة

١٤١٦ هـ ١٩٩٦ م

١- ليس « شرح الأصول الخفية » للقاضي عبد الجبار أول كتاب يخرج من عالم المخطوطات إلى ميدان الطبوعات بحيث يسر لجمهور القراء الاطلاع عليه ؛ إذ سبق أن نشر له عدة أجزاء من موسوعته الكبرى المعروفة باسم « المفتى » ، والتي تبلغ أجزاءها المشرقة من المعجم الكبير ، على أن كتب القاضي كانت كلها — فيما عدا كتابه المسمى تنزيه القرآن عن اللطائف — مجهولة ، تعرف أسماءها ، ولكن الكتب نفسها كانت مفقودة ، لا يعلم مكانها . وقد عثر على « المفتى » في اليمن ، اكتشفته بمئة من شحمين هما الدكتور خليل نامى والأستاذ فؤاد سيد ، وصور هذا الكتاب إلى جانب كتب أخرى ، ثم شكلت لجنة لتحقيقه وإخراجه .

غير أن « شرح الأصول » يختلف حفظه عن « المفتى » ، لأن دار الكتب المصرية كانت قد عثرت بنسخة من « شرح الأصول » منذ زمن طويل ، وفيها أعلم أن كثيرين رغبوا في القيام بتحقيق هذا الكتاب ، وأن بعضهم شرع بنسخه تمهيداً للطبعة ، غير أن أحداً لم يستطع أن يفضي إلى نهاية الشوط . وأكبر الظن أن الذي صرف الباحثين عن إنجاز تلك المهمة هو سقم النسخة الأصلية للوجود بدار الكتب المصرية ، وصعوبة قراءتها وحال تلاطمها . فلما كشف عن نسخة أخرى من هذا الكتاب يستنبول ، أدرج من الميسور بإخراج الكتاب محققاً على نسختين ، رغباً عن صعوبة هذا العمل الذي يحتاج إلى تخصص

أبو سلوم المعتزلي

في علم الكلام عامة وفي آراء المعتزلة بخاصة ، وفي أسلوب القاضي عبد الجبار بوجه خاص .

ولما كان الأستاذ عبد الكريم عثمان مشغولاً بالفعل بالكلام والاعتزال والقاضي ، لأن رسالته التي أعدها للحصول على إجازة الدكتوراة تبحث في القاضي عبد الجبار وآرائه الكلامية ومنزله عند المعتزلة ، فلا جرم أنه أصح من يتمكن من تحقيق هذه الرسالة الخطية .



والقاضي كتب كثيرة ، منها «الفتى» الذي أومأنا إليه ، ومنها غير «الفتى» ولكن مما لا نزاع فيه أن «شرح الأصول» أشهر كتب القاضي ، وأعظمها أثراً ، وأشيعها ذكراً . وقد كنت أسمع من أستاذي الكبير أحمد أمين في مجالسه رغبته الشديدة في إخراج هذا الكتاب ، الذي يكشف عن حقيقة آراء المعتزلة .

ومن المعروف أن الأصول التي يجمع حولها سائر المعتزلة ، والتي لا يوصف التشكك بأنه معتزلي إلا إذا قال بها واعتنقها ، وآمن بها ، ودافع عنها ، هي الخمسة ، وهي التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وقد ذكر القاضي هذه الأصول بالترتيب الذي ذكرناه . ولم يكن الإجماع متفقاً على هذا الترتيب على هذا النحو ، ومما لاشك فيه أنه لم يكن كذلك منذ بدء ظهور المعتزلة ذلك أننا إذا أخذنا بالرواية التي تذهب إلى أن المعتزلة إنما نشأوا عندما انفصل وأصل بن عطاء وعمر بن عبيد عن حلقه الحسن البصري بسبب قولها بأن مرتكب الكبيرة ليس كافراً ولا مؤمناً ، بل في «منزلة بين المنزلتين» ، لآحرم كان هذا الأصل نعت المنزلة بين المنزلتين أول الأصول الخمسة .

وقد نظر القاضي في قضية الاعتزال ، وردد الأقاويل المختلفة التي تذكر في سبب نشأة الاعتزال ، ولم يسمِ المعتزلة كذلك ، وانتهى إلى رأي ذكره في ابتدء هذا الكتاب ، من أن أصل الاعتزال هو على بن أبي طالب باعتباره أول من بحث في دقائق علم الكلام ، وأخذ عنه ابنه محمد بن الحنفية ، ثم ابنه أبو هاشم بن محمد بن الحنفية ، وعنه أخذ وأصل بن عطاء . ولكن هذه الرواية تعوزها الأسانيد والأدلة التاريخية ، ولم أنما نفس الصلة بين الشعة والمعتزلة . والحق هذا يتفق مع ما ذكره مؤلفو كتب الفرق مثل البغدادي والاسفرايني وغيرهم من أن علياً بن أبي طالب نهى عن الخوض في أمر القدر ، وقال للسائل الذي سأله إنه طريق دقيق لا ينبغي الخوض فيه . فكيف يتلأم هذا الخبر مع ما ذكره القاضي من أن علياً أول من بحث في دقائق علم الكلام . وترجع من هذا الاستطراد إلى النظر في المنزلة بين المنزلتين ، واعتبارها أول الأصول الخمسة .

ولم لا يكون ذلك كذلك ، وتعد المنزلة بين المنزلتين هي رأس علم الكلام ، والأصل الذي تنور حوله سائر الأصول الأخرى ؟ .

إن هذا ممكن ، بل هو أقرب إلى روح أصول الدين . ذلك أن المنزلة بين المنزلتين تبحث في قضية الإيمان والكفر ، وهذه القضية هي لغة الدين وسداه . وقد نزلت الشريعة على محمد عليه السلام لهداية الكفار إلى طريق الإيمان ، والتمتع بنعمة الإسلام . كان العرب مشركين ، إذ عبدوا الأوثان ، فأشركوا مع الله آلهة آخرين زعموا أنها أقربهم إلى الله زلقى . ولذلك كفروا ، وينبى لى عدم من جملة المؤمنين أن ينموا ما جاء في كتاب الله من وجوب «التوحيد» ، مصداقاً لقوله تعالى في سورة الأحلام : «قل هو الله أحد» إلى آخر السورة . فالتوحيد إذن فرع من ذلك الأصل أى الكفر والإيمان ، ومنى يكون المسلمون أو كافرين أو فاسقاً بالمعنى الذي ذهب إليه المعتزلة . والأغلب



أن المسلمين في الصدر الأول كانوا يرجعون في التوحيد إلى كتاب الله ، يؤمنون بوجوده ، ويؤمنون في المخلوقات ومجيب صمتها ليستدلوا منها على وجود الخالق . وقد ظل هذا التيار القراء في سائدًا عند جماعة كبيرة من المسلمين ، وم السلفيون أو أصحاب الحديث ، أو الخنابلة .

ولعل هذا يصل بنا إلى مشكلة كبيرة ، قيل إن علم الكلام نشأ عن النظر فيها ، وكانت مسرحاً لصراع دام بين المعتزلة وأصحاب الحديث ، وبالذات الإمام أحمد بن حنبل ، ونفى بها مشكلة خلق القرآن ، أو بمبارتهم : القرآن كلام الله ، أقدم هو أم مخلوق ؟ وكان المعتزلة من أنصار القول بخلق القرآن ، ويمنون — وهذا هو موضع الشاهد الذي نسوق من أجله هذه القصة — كل من يقول يقول بغير ذلك « كافرًا » . وقد رفض الإمام ابن حنبل القول بخلق القرآن ، فعدّه المعتزلة كافرًا ، عذوه ، وضربه بالسياط حتى خلعت كفته ، وألقي في غياهب السجن ، وحرضوا الخليفة على قتله . إنها الفتنة المروقة في التاريخ باسم « حنة » ابن حنبل ، وأساسها الإيمان أو الكفر ، والقول بقدم القرآن أو خلقه فرع لذلك الأصل .

ولكن محور البحث الكلامي تنبر ، فانتقل من النزلة بين المزلتين ، وأصبح يدور في أواخر القرن الرابع وأوائل الخامس على التوحيد إلى انتهى الأمر بهذا العلم كله أن يسمى باسم « علم التوحيد » منذ القرن السادس .



ويبدو أن هذا الأصل الرابع نفسه لم يكن أول الأصول ، بل **العلم آخر** الأصول ترتيباً تاريخياً . ذلك أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر جزء لا يتجزأ من العقيدة الإسلامية ، بغيره يصبح الإسلام ديناً نظرياً ، وحيراً على

ورق . وإنما الغرض من الدين هو العمل ، وقد قيل : لا خير في علم بغير عمل . والمقصود بالعمل هنا العمل الصالح ، أو الخير بإطلاق . وقد جاء في محكم التنزيل ما نصه : « ولتكن منكم امة يمشون على الهدى ويعلمون بالمعروف وينهون عن المنكر » (١) . وبعد ، فما الدين ؟ إنه مجموعة من الأوامر والنواهي وما المسلم الحق ؟ إنه الذي يستجيب للأوامر وينهى عما نهى الله عنه . وقد أمرنا الله بمعرفته ، وبتوحيده ، كما أمرنا بالتصديق بالرسول والأنبياء والبعث ، كما جاء في حديث الإيمان والإسلام ، من أن الإيمان هو أن [ تؤمن بالله ، وملائكته ، ورسوله ، والبعث في اليوم الآخر ، والقدر خيره وشره ] . وأن الإسلام يجمع إلى تلك العقيدة الإيمانية الصلاة والزكاة والصوم ، بمعنى العبادات . وليس يكفي أن يكون الفرد الواحد مؤمناً مسلماً تقياً ورعاً ، ولكنه يعيش في جماعة فاسدة فاسقة . لأن المقصود من العمران البشري ، بل الإنسان على الحقيقة هو الفرد الذي يمد عضواً في جماعة ، ورقبه متوقف على رفق الجماعة ، لذلك يعطيه من ذات نفسه ، ويدعوه إلى الخير ، حتى يصالح حال المجتمع ، فيصالح حال الفرد تبعاً لذلك . أي أن صلاح الفرد مترتب على صلاح المجتمع ، وليس العكس . ولهذا السبب حث الله على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وأتبع أوائل المسلمين هذه القاعدة ، فكانت أول الفرق الإسلامية هي الخوارج ، وهي فرقة ناشدت في الدين وتعالى فيه ، وتجعل الأمر بالمعروف على رأس مبادئها ، بصرف النظر عن قيمة هذه الفرقة وهل كانوا من ناحية الدين على صواب أم على خطأ .

فلماذا أخذنا الدين على أنه سلوك مستحق في الأفراد ، وليس عقيدة نظرية فقط ، فلا جرم أن تكون قاعدة الأمر بالمعروف أول أصول الدين ، وليست آخرها . وهذه وجهة من النظر جذرية بالاعتبار ، تنفي حل الدين ، وعلى رأسه معرفة الله وتوحيده والاعتقاد غايه ، أمر نظري أم أنه سلوك عملي وعبادة .

إن من خلدون يمكن في مقدمته عند عرض العمل الخاص بعلم الكلام رأيه ، وهو أن معرفة الله لا تتم إلا من خلال العبادات وعلى رأسها الصلاة . وهذا الرأي فضلاً عن أنه هو رأي السلف الصالح ، فإنه متأثر بالترعة الصوفية التي أخذت تشدد منذ القرن الرابع الهجري . ونحن نعلم أن المسلمين لا يأخذون بالإلهام وهو طريق الصوفية من جهة الطرق الموصلة إلى الحق .



وثمة خلاف أيضاً من جهة التوحيد والعدل . فالتقاضي عبد الجبار ينظر في اعتبار التوحيد أسبق من العدل ، وهذا السبق إنما جاء لأن التوحيد أولى وأحرى بالتقديم ، لأن « قيمته » أعلى من « قيمة » العدل . والقصود بالعدل ، العدل الإلهي في محاسبة العباد على أفعالهم . ونقلت قال تعالى « وما وربك بظلام للعبيد » .

ثم ، هذا هو الخلاف الذي انتهى إليه علماء الكلام من معتزلة وأنصاره منذ القرن الرابع ، كما ذكرنا منذ قليل ، ولكن الأمر لم يكن على هذا النحو في ابتداء ظهور الاعتزال ، إذ من المعروف تاريخياً أن واصل بن عطاء أحد القول « بالتقدير » من غيلان الدهشقي ، مما يدل على أن مباحث التقدير كانت هي السائدة الغالبة في القرن الأول ، ولم يكن مبحث التوحيد مغلغلاً .

والحق أن الكلام في التقدير وبعبارة أخرى في حرية الإنسان ، كان شائناً منذ أيام الرسول عليه السلام . فقد ذهب جماعة إلى الرسول وسأوه عن صحة ما جاء في القرآن من أن فريقاً في الجنة و فريقاً آخر في النار ، ثم قالوا له : إنهم هم العمل بأمر رسول الله ؟ فأجاب : أحملوا فشكل بمصر لما خلق له . واستمر الحال على ذلك زماناً كبيراً وعمر ، وكان المسلمون في شغل عن الجدال في الدين

والمحرض في المباحث الكلامية بالفتوحات الفكرية . فلما انتهى غزو فارس والشام ومصر واستقرت الفتوحات ، وتدفقت الأموال على عاصمة الخلافة ، أجمع المسلمون مع الفراعنة من جهة ، والتطلعات السياسية من جهة أخرى ، ينظرون في دقائق أصول الدين التي تعرف بالمباحث الكلامية . وبدوا بالتفكير في الإنسان أحره في أفعاله أم مجبر عليها ؟ فإذا كان حراً فهو مسئول ، وهو يقتضي ذلك مستحق للوعيد والوعد ، أي للثواب والعقاب .

ومما يدل على أن مباحث التقدير كانت أسبق عند المعتزلة من مباحث التوحيد ، أنهم سموها « بالقدرية » لقولهم بقدرية الإنسان وعاجهم خصوصهم على هذا الأساس ، وسبوا المعتزلة لقولهم بالتقدير .



ومع أن القاضي عبد الجبار ليس مبتكراً في علم الكلام ، بل سبقه أعلام لهدهم منه لم بالفضل ، من مثل العلاف ، والظالم ، والجاحظ ، والجبائين ، وغيرهم ، إلا أنه قد استفاد ولا تراخ من ذلك التراث الفكري الذي حافه معتزلة البصرة ومعتزلة بغداد في أثناء القرون الثلاثة من الثاني إلى الرابع ، فهو يناقش ويحال ، ويمرض آراء السابقين ، وقد يقبل شيئاً بعضها وقد يرفض شيئاً آخر بعضها الآخر ، وانتهى من المناقشة والعرض والتحليل والتفصيل إلى مذهب متكامل في علم الكلام يتنصع حول أصول خمسة هي التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمعتزلة بين المتزائين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

وهكذا لم تنفك المباحث الكلامية بين دفتي كتاب واحد ، وعرضها على الجمهور عرضاً منسقاً مريباً مفلسلاً .

ولو ظهر القاضي بهذا الكتاب قبل ذلك بقرن من الزمان مثلاً ، فأكبر الفطن أن حظ مذهب الاعتزال كان قد ظهر بتصور آخر خالف ما انتهى إليه في الصام الإسلامي .

# سيرة النعمان الرحيم

## مقدمة

مؤلف الكتاب

هو قاضي القضاة أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله  
الحمداني الأسدي أباذي<sup>(١)</sup>، لم يحدد كتب الطبعات، التي تم تاريخ مولده، إلا ر  
معظم الذين كتبوا عنه اتفقوا على أنه توفي سنة ٤١٥هـ<sup>(٢)</sup>، وأنه عمر طويلاً حتى  
جاور التسعين<sup>(٣)</sup>، وعلى ذلك نستطيع أن نحدد تاريخ ولادته على وجه التقريب  
حاضرين سنتي ٣٢٠ - ٣٢٥ هـ ولا بد من كيف ذكر صاحب معجم المؤلفين  
أن ولادته كانت في سنة ٣٥٩ هـ، وبظهر أنه قبل ذلك من صاحب هدية

(١) الحمداني نسبة إلى حمدان وهي نسبة مشهورة بخراسان، اخرج منها جماعة من  
من العلماء والأئمة الطائفة [معجم البلدان] يقول الخوي ١ - ٩٨١، والألساف ٩٨٢  
والأسدي أباذي نسبة إلى أسد أباذي، وهي بطن كنية على مر من حمدان [بالقرب ١ -  
٢٤٥ والسجل ٢٠]، وهذه القبايل من طوائف الرستم التي استقرت في [٣ ص ٢ و]  
وهي بلدة بحر سن [بالقرب ١ - ٢٤٢] ولم يحد إلا للعلم من سنة هذه القبايل من  
الأقدمين، وقال ابن خلدون [٢٤٢] أبو الحسن رزمي، سنة إلى الري التي عاش فيها  
أكبر - إنه وتوفى هناك، وهذا

(٢) حالف ابن الأثير فقال مات سنة ٤١٤ [الكمال ٩ : ١١٩]، وكذلك قال  
ابن خلدون في كتابي في عيون التاريخ، وقال البعض أنه توفي سنة ٤١٦، وبسبب هذا  
الافتراق مع من قبل أن ولادته كانت في أواخر سنة ٤١٥، أي في شهر ذي القعدة، كما ذكر  
الخصم في سير أعلام النبلاء، وهذا في طبقات الفقهاء ٢ - ٣١٩، حتى أن القدماء  
أختلفوا عليه الأمر هذا : توفي في أول سنة ٤١٦ هـ، ثم عاد إلى القول بأنه توفي سنة ٤١٥ هـ

(٣) قال ابن خلدون في طبقات الفقهاء، وطال عمره، قال ابن الأثير وأبو القاسم  
٢ - ٢٥٠ هـ وقد جاووز التسعين، وقال ابن خلدون في كتابي، وقد زاد منه على التسعين.

(٤) محمد بن عبد الله معجم المؤلفين ٢ : ٢٨

من ذلك ومنه : " لا خير في الدنيا من غير الله " و " لا خير في الدنيا من غير الله " و " لا خير في الدنيا من غير الله "

وقد عرف أصحاب المباحث مرارته عند رجال الدولة فعملوا معه التوسط  
في شأنه ، وقد ذكر ابن شاكر النكفي أن أحد طلابه رحمه الله سوسط له عند  
صاحب الشأن صربية مقدارها ٣٣٠ دينار فوصفها لصاحب عنه بعد أن أجاه  
الخاص على عدة مسائل قهية وعفانية استبقت عليه

ومن لا يعرف الكثير عن شأنه القاصي الأول ولا عن أسرته . إلا أنه  
 لما حل ما علم صغيراً ، وصل من ربه حقه كما يذكر ابن شاذكر الكنتي « أنه  
 كان له روضة وولد ، ونتاج له من الفبال دعاً لدوي « حرباً كان عليه  
 هذا أنظم الليل معسكر حل بطل الحرب أو شغل به السراج ولا تفتوته مطالعة  
 الكتب . فخرج عنده الإسلام المطامحة « ثم نعى مد ذلك وبلغ من النوى  
 دعاً كنهاً فاقى لسان والبر حتى أصبح مؤيداً على كنه الأموال إلى  
 صدها منه ثم التوبة بعد أن عرفت عن القصيدة .

فی القصص مدنی طوطی فی مصعبه طیف حیثه صاحب ، ثم عری بعد وفاته ،  
و عری بعد انما حیث ان صاحب عریه و مدی عریه جو ان عریه عریه عریه  
الطوطی صاحب ، بعد عریه ان عریه عریه عریه عریه عریه عریه عریه  
او سکنها " ولا عریه عریه " و عریه عریه عریه عریه عریه عریه عریه  
عریه عریه عریه عریه عریه عریه عریه عریه عریه عریه عریه عریه  
الکبیره فی النار إذا لم تب ثم إذا عریه فی ذلك سبیا جو عریه عریه عریه  
الطوطی ، برأ عریه عریه عریه عریه عریه عریه عریه عریه عریه عریه عریه عریه

(١) الشافعي . حجة الثواب : ١٩٤ : ٢٩٤ .  
(٢) استمرت هذه الفتوى في القرن الرابع لله ما بعد الفجر الأول من القرن الخامس الهجري .

(۱۲) اظہارِ رسائی المصنف پر عہدہ (جنوری ۱۹۸۰ء)

(١) الخطب الكرمية ٥ : ٢٢٠ ، وفتح المسند الإجمالية لآدم عمر ١ : ٢١  
(٢) من أشهر وزراء الثورة السورية ولد له أحد الخلفاء سنة ١٨٥٠ .

(٦) ثقبه والأمير لار الرضوي ١١١ - ١١٢

(١) التوجيهي: طالب التوجيهي ٦٦-٦٧ وعسى الأيمن: أديان الله ١١-١٢

(٢) ذكر عبد الله الأندلسي ، وأبو طاهر ، وغيرهما .











## وصف الكتاب والنسخ التي اعتمدا عليها في تحليته

والكتاب الذي خدمه لقراء هو « شرح الأصول الفقهية » التوحيد ،  
والعدل ، والمنزلة بين المذتهبي ، والوعد والوعيد ، والأمر بالمعروف والنهي عن  
المنكر . وهي الأصول التي اتفق عليها للفتنة (١) . واحتفظوا في غيرها ، وقد  
أرسل الشيرستانى عدد فرقه إلى اثني عشرة فرقة (٢) .

(١) قال الشيرستانى في كتابه « شرح الأصول الفقهية » : الأصول الفقهية التي تسمى  
بالتوحيد ، والعدل ، والمنزلة بين المذتهبي ، والوعد والوعيد ، والأمر بالمعروف والنهي عن  
المنكر ، هي الأصول التي اتفق عليها للفتنة (١) . واحتفظوا في غيرها ، وقد  
أرسل الشيرستانى عدد فرقه إلى اثني عشرة فرقة (٢) .

(٢) قال الشيرستانى في كتابه « شرح الأصول الفقهية » : الأصول الفقهية التي تسمى  
بالتوحيد ، والعدل ، والمنزلة بين المذتهبي ، والوعد والوعيد ، والأمر بالمعروف والنهي عن  
المنكر ، هي الأصول التي اتفق عليها للفتنة (١) . واحتفظوا في غيرها ، وقد  
أرسل الشيرستانى عدد فرقه إلى اثني عشرة فرقة (٢) .

(٣) قال الشيرستانى في كتابه « شرح الأصول الفقهية » : الأصول الفقهية التي تسمى  
بالتوحيد ، والعدل ، والمنزلة بين المذتهبي ، والوعد والوعيد ، والأمر بالمعروف والنهي عن  
المنكر ، هي الأصول التي اتفق عليها للفتنة (١) . واحتفظوا في غيرها ، وقد  
أرسل الشيرستانى عدد فرقه إلى اثني عشرة فرقة (٢) .

ولم يكن بحث القاصي لهذه الأصول عن هذا التخصيص في جيب كنهه مهور  
« النبي » اعتمد على أصليهما العدل والتوحيد وأدخل ما عداهما فيها . وفي  
« مختصر المحقق » ذكر أن الأصول أربعة وهي : العدل والتوحيد والنبوت  
والشرائع . ويظهر أن تصويب المحقق مرجع لدى شرح كنه القاصي . هذا  
ذكر ما سلكه : أن « الأول ما ذكره النبي من أن النبوت والشرائع داخلان  
في العدل لأنه كلام وأما الثاني فإذ علم أن صلاحنا في هذه الدنيا وإن سجد  
بالشرعة واجب أن يبعث ونعيد ومن العدل أن لا يغفل عما هو واجب عليه  
وكذلك فالوعد والوعيد داخل في العدل لأنه كلام في أنه تعالى إذا وعد الطيعين  
بالقرب ونوعد العاصين بالعقاب فلا بد من أن يعمل ولا يخلف في وعده ولا في  
وعده . ومن العدل أن لا يخلف ولا يكذب ، وكذلك المنزلة بين المذتهبي  
فإنه في باب العدل لأنه كلام في أن الله تعالى إذا وعد أن صلاحنا في أن يصيبنا  
بإجراء الأسماء والأحكام على الكذابين وجب أن يصيبنا به ومن العدل أن لا يغفل  
بالواجب ، وكذا الكلام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فالأول أن  
يقتصر على ما أورده النبي »

وقد ورد ذكر هذا الكتاب في أماكن مختلفة من كتب المنزلة وعدة هـ ،  
وبأسماء مختلفة . ذكره الحاكم أبو أحمد ، وابن الرضوي باسم : شرح الأصول

== أن الشيرستانى في كتابه « شرح الأصول الفقهية » : الأصول الفقهية التي تسمى  
بالتوحيد ، والعدل ، والمنزلة بين المذتهبي ، والوعد والوعيد ، والأمر بالمعروف والنهي عن  
المنكر ، هي الأصول التي اتفق عليها للفتنة (١) . واحتفظوا في غيرها ، وقد  
أرسل الشيرستانى عدد فرقه إلى اثني عشرة فرقة (٢) .



وكتبه عدد من تلاميذه ، وإن كنا نعتقد أن التلميذين ماسكديم والفراردي يختلفان  
 شيخهما القاضي في موضوع الإمامة فيكتابه من وجه نظر الزيدية بعد أن يفتلا  
 رأي القاضي

ومن لا يستبعد أن يكون جزء صغير منه قد يدي إملاء ابن حلال ، ثم أملى  
 القاضي سكتته ، ولا يستبعد أن يكون قد أعاد إملاء ما قدمه ابن حلال فيكون  
 الكتاب كله أخيراً من إملائه وتصحيحه .

وسبب إيرادنا لهذا الاحتمال أن الحاكم أبا السعد ذكر في شرح العيون  
 ( ٧٤ ب ) أثناء ترجمته للحالدي ما يلي : « وقدم أبو علي بن حلال البصرة  
 وهو يعلل شرح الأصول وفيها الخلل - وهو يميل إلى الإرجاء - فاستل أن  
 يقدم الكلام في التوحيد فصل ، وهو لم يسم الترخ ، ثم أملى القاضي القضاة  
 السكتة . وكذلك ذكر صاحب السيرة والامل حلال عن القاضي القضاة أنه  
 ترجمه ابن حلال ما يلي : « وكان على إتمام كتابه الشرح ، فاتفق له القيام  
 في البصرة وكان حاله حاله ، وهو أصل في الإرجاء فقدم الكلام في التوحيد »

بصاف إلى ذلك أن عدد من كتب القاضي كتاباً باسم « سكتة الشرح »  
 وأورده مع كثير سكتة الشيخ ، ولا بعد أنه بعد ذلك سكتة القاضي لشرح  
 الأصول لأن حلال الذي بدأه ولم يسمه إلا أن عزم أن شرح الأصول على  
 الصورة التي بين أيدينا هو القاضي لأنه ذكره في المعنى مع كتبه وقال إنه آتية أثناء  
 إملائه المعنى ما بين سنتي ٣٦٠ - ٣٨٠ . ( أنظر المعنى ٣٠ : ٣٥٤ ) .

وقد اعتمدنا على تعليق ماسكديم لشرح الأصول ، في نسختين رئيسيتين هما

١ - نسخة أحمد الثالث باستنبول وقد مرنا إليها بالحرف ، وتشكو من  
 ١٩٧ ورقة ، وتاريخ نسخها سنة ٧٥٦ هـ . وقد كتب عليها « كتب شرح

الأصول الخميني القاضي القضاة عبد الحارث بن أحمد ، أبي عن السيد الإمام هوام  
 الدين ماسكديم أحمد بن أحمد بن الحسين بن أبي هاشم الحسيني شديرو  
 رحمه الله <sup>(١)</sup> ونسخها هو قاسم بن محمد بن أحمد بن علي ، وهي من مصورات  
 معهد مخطوطات الجامعة العربية

٢ - والنسخة الثانية هي نسخة صماء وهي من مصورات دار الكتب  
 وتشكو من ١٥٣ ورقة بخط قدم وكتب عليه بعضهم « شرح الأصول الخميني  
 القاضي عبد الحارث بن أحمد الأسد أبادي لموت سنة ٤١٥ القمري ، أنوف السيد  
 ماسكديم وهو أحمد بن أبي هاشم الحسيني الرازي المعروف بشديرو التتوي  
 سنة ٤٢٥ هـ وهي من مكتبة الإمام عبد الله بن حمزة <sup>(٢)</sup> ، وقد مرنا لها بحرف من  
 وقد اعتمدنا النسخة الأولى كأساس للتصحيح لأنها مصححة وكاملة ، ورأينا

(١) ماسكديم هو أحمد بن أبي هاشم الزيدية . وقد خرج في الري سنة وفاة الإمام الزيد باقة  
 أحمد بن الحسين الطاروي القوي سنة ٤١٦ ( مآثر الأبرار للرحمب ورقة ٧٩ ط ) وقال  
 الحاردي من ٣ : « الإمام المظهر باقة ويعرف بماسكديم بناء وجه القمري الحسيني وجهه  
 من ذرية عمر الأنوف لا من ذرية زيد بن الحسين كما زعمه غالب ، وهو لعلم التتولين  
 ورئيس المخلصين وهم . . . في الأمانة المزي ( يشهد ابن الرضوي صاحب التتوي ) وأحمد  
 آخرون ، أحمد بن أبي هاشم باقة وكان من أصحابه . وهو الذي حل على الزيد يوم مات .  
 توفي بالري بيت وعشرون وأربعين »

(٢) وهو أحمد بن أبي هاشم الزيدية ويعتقد بالإمام المنصور . ولد سنة ٥٦٦ هـ بآمل من همدان  
 وروى في أخبار وصدة ، ودخل صباء - ٦١١٢ ، وهو سنة ٦١٤ هـ ، وقد كان له اتصال  
 السكج في خط رات الدولة . ثم أرسل دعاه خارج اليمن مثل جبر بن أحمد بن عبد  
 السلام ٥٧٣ هـ الذي عاد من العراق ومعه كتب كثيرة للفرقة . والامامة محمد بن منصور  
 الرازي الذي أرسله الإمام في بلاد الحبش القديم وكانها أكثرها مبركة وورده وفاد بسجوده  
 من الكتب بخطه أغنيا في حسن عقاردي بين يمين وهي الآن بمكتبة الجامع الكبير  
 بصعاء . أنظر مخطوطات : سناد : زاد سيد في مجلة معهد مخطوطات الجامعة العربية ١٩٦٠  
 ولا تزال حياة الإمام المنصور أسير : المقاتل المرفوعة : ١٢٣ ، وطلعت : رواية لعالم  
 الدين ومآثر الأبرار للرحمب ٢٩٦ وكتبها من مخطوطات دار الكتب

عليها النسخة الثانية ، مع هدمها لأنها ناقصة ، ويطلب على الظن أن النسخة التي انضمت عليها مقولة عن نسخة الجين ثم روحنت وصححت فقد ذكر في آخرها « وكان غمامة ناشد للقدس المصورى على سأكه السلام » وهذا المشهد في مختار دى بين التي شهدت إمامة المصور ، وللنصوري سية إلى الإمام المصور كما رجحتنا ، ثم عثرنا على ما يؤكد هداى « التذكروى فى علم الكلام » لابس موه ، وهو مخطوط دار الكتب ، يدشير أيضاً إلى المشهد المقدس بمختار وقد حاولنا أن نشت النص على الصورة التي سمعنا أنها الصوت وذلك بحضرة النسخين ، وإذا رأينا قراءة محالفة ما فى النصين أثبت النص وأشرنا إلى ما سطره فى الماشى وقد عمدنا إلى وضع الباء غمامة حمراء مثل غامبه غاليه وهكذا . - لسهولة اللفظ واعتياده

وقد حارب القادة أن يوضع من ألقاب من طبع النافعة أو الزائدة على هذا النحو ( ) إلا أن - هـ لا ينص رأياً أن يشير إلى الزيادة أو النقص منه بين رقبين متشابهين على النحو التالي (١) . . . . (١) وذلك حرصاً على استمرار الكلام وعدم انقطاعه .

### فصول الكتاب وأبوابه

سأنا شرح الأصول بعلمه عن الطر ووجوبه على المكلف ، وذلك لأن معرفه الله ليس من المعارف الضرورية ولا يكون إلا بالاستدلال ومن هنا كان الطر فى الطرق للتزويد إلى معرفه الله واحداً ، ويبدأ هـ الطريق معرفة الأقسام والأعراض لأنه سيؤدى بنا إلى أنها حادثة ، وما دامت كذلك فهي تحتاج إلى بحث هو حائق الكائنات كلها وهو الله

والطريقه التي سـمدها القاصى معرفه حدوث الأقسام هي الدعاوى الأربع التي بدأها أم المحدث وابعه منها حائل الاعتزال وعد . الكلام عموماً ، وسأخص فيما على ١ - إن فى الأقسام معنى لا تنفك عنها كالاتية والافتراق والحركة

والكون . ٢ - هذه المعانى محدثة . ٣ - القسم لا ينفك عنها ولا يتفلسفها . ٤ - ولذلك وجب حدوث القسم أيضاً .  
والحدث لهذه الأقسام ليس هو العمل الأول أو الفعالي ، أو النص ، أو الطبيعة ، أو الصدقة ، بل هو الله .

ثم ينقل البحث إلى ما يجب على المكلف معرفه من أصول الدين ، وذلك لأن معرفه لأصول عند القاصى بما أحده أو عمليه ، وكثير من تسائل يمكن فيها التفرع لإحاطته ، وخاصة بالنسبة هذه المكلفين وهكذا يبر القاصى فى بحوث المعائد بين نوعين من الناس العامة وهؤلاء لأنكفون إلا بالمعرفة الإجمالية من الأصول ، والعامة وهؤلاء ، وحدثهم الدين عن علم البحث التفصيلي فيها فالمره لإحاطة بين كافة لترتب المكلف على ذلكين ، أو بعبارة أخرى إلى المكلف لا يجب عليه أكثر من المعرفة الإجمالية

ثم عرض الأصول عليه عرضاً سريعاً تناسب مع هذه المكمرة فيما يجب على المكلف معرفه من كل أصل من الأصول الخمسة التوحيد ، والعدل ، والبعث والوعده ، والقرعة بين مرجين ، والأشهر المعروف والنهي عن المنكر وسعود بعد ذلك إلى تفصيل ما أجمله من أصول ويختم الكتاب بعمل فى التوبة سيماً وبركاً ومعزلاً بالخير والقول . ويجب أن ينب إلى ما سبق أن أشرنا إليه من أن ما سـكـدـمـنـم الذى على هـد الكتاب القاصى كتب بحث الإمامة من وجهه نظر الترمذية لأنه أحد تسميم . وإن كان قد أورد وجهه نظر القاصى كلها

وتتار عبارة هذا الكتاب بالوصوح والسهولة ، على عكس عبارة معنى ، وحال ذلك لأنه مدلاه بعد مدته فى معنى ، وكان ناتج فى دروس - مبره العامة والخاصة ، فأد أن سـطـط قواعد الاعتزال ويسر سادها وشرها ويدور فيه هذا الشرح فى أنه يحيط بأغلب مسائل الاعتماده التي كانت

مطار البحث بين الكلامين على خلافه. أشار به من مسرلة وأشبهه  
وكراسه ومعه إلى غيرهم وهو نصف حصومه حتى يعرض لهم  
بكل دقة ووضوح ثم يبدأ بالرد عليه بهدوء وأدب وقصا غير كلة  
في مناقشته لأفكار الغير

والقارى لهذا الكتاب يستطيع أن يأخذ فكره شاملة عن نظير عوثر  
الكلام وأصول الدين عند المسلمين حتى بداية القرن الخامس الهجرى ،  
لأن القاصي عبد الجبار من أعلامه عن شتى المذاهب ، ويصل حياته لهذه  
البيئة بالمشافهة والمحاورات كان أقدر الناس على أن يقدم لنا هذه الصورة  
الكاملة .

ولا شك أن القاصي كان أحد الأمداد الذين وقفوا في وجه المحاولات  
التقوية التي كانت تدل لنميع النفع الإسلاميه وبعدها شعنتها ، مؤثرات  
الأخنية . ولئن كان فلاسفة الإسلام كاس سما وابن رشد وابن طفيل  
وغيرهم قد أرحوا المنار لأفئدتهم وتمهيد في كثير من الأمور عن التفكير المستقل  
والشخصية المنيرة أماء المروءة في السبق ، فإن عم الكلام بقي صامداً  
أمام هذا التيار ، وهذا كان قد استمد من الصفات الأجنبية فيها كانت هذه الاستعداد  
مقدرة ، إذ لم تنل من موعده وأصوله لقد ظل القاصي طويلاً حيا كطود  
الرسح يكافح مع الشكائين من علماء الكلام في مع طغيان هذه التيارات  
البحلية ، وذلك لما كان يحمله من ثقافة إسلامية وعربية صحيحة ، ولما كان  
يعرض بانه من الاحكام دوماً إلى افهم الإسلامى بحذافير المعاصير العسكرية

لذا فإننا نراه يرمض شدة أثر تكون الفلسفة اليونانية موجهه  
للحكر الإسلامى ، أو أن تصبغ قواعده منطق أرسطو هي الحكمة لهذا  
التفكير لكن هذا السد المنيع لم يثبت أن أسوار بعد ذلك وأصبح

وهذا أرسطو أمراً يرجع قوى الشبهات ، واختلطت الفلسفة مع الكلام حتى  
لم يعد بالإمكان أن يفرق عند المتأخرين من علماء الكلام كالأخميني وخرجاني  
مطلقاً بين الفلسفة والنوحد .

وعن عدم هذا الكتاب للقراء وكاف حجة في أنه يستخدم الفكر والثقافة  
الإسلامية العربية المعاصرة حسمه حلقة يد تكون من أسس القيم ولأول  
مرة بعد قرون صولة كتاب مطبوع يعرض فكر الاعتزال بصورة متكاملة  
يقلل فيه فاضل من كماله . فلهذا بعد عرفنا المسألة حتى الآن على طريقين أحدهم  
في الرأي والأشاعرة ووجه خاص ونحن لا نرى أن خصوصيتهم كما متعصبين  
«أيهم» من غير آراءهم هذه كل منهما «معتزلة» ، وعلى رأسها «الحسن  
الأشعري» ، ومذاهب الإسلاميين ، ولكنك نرى أن الإخلاص لخصمه ،  
وإعطاء صورة دقة عن أي مذهب يجب أن يخلص أولاً عند أصحاب هذا  
المذهب نفسه ، ولا ظن أن كتب الانتصار لآل الحسين انخراط الذي شره  
لأستاذنا برج (سنة ٢٤٤ هـ - ١٩٢٥م) يستطيع أن يذهب انعرض لأه لا حتم  
الاعتزال كغيره مشككاً به يقرر ما يعرض من الوجود على المسائل التي آثارها  
من الروى معتزلي الذي أوتد إلى الملاحدة والرافضة ، والذي ألف صدم  
كتاباً سماه «فهيجه المعتبرة»<sup>(١)</sup> معارضة كتاب الخياط «تبيين معتزلة» .

وأما كتاب النجاشي الذي تقوم طبعه «مؤسسة التآليف والترجمة والنشر»  
ورأه بتمامه من مخطوطاته العربية المتحددة فيه لا يبق ما يعرض أيضاً لأن  
للوجود منه لا يتجاوز نصف الأصل إلا قليلاً ، ولأن عبارته لا تلبس  
لهاها للكثيرين ، بالإضافة إلى أن صياغة صممه لم تسمح لتبر القلة من  
الخصمين بالرجوع إليه

(١) طبع في بيروت طبعه ثانية مع مخرجه الفرنسية لأبيير غادر .

وأما ما يقال من كراهة فصل الحديث في التوحيد والعزل وغيرهما من الأمور المتعاقبة بأصول الدين فإن ذلك أمر انتهى منه المتكلمون من رجال الفكر الإسلامي بعد أن أشبهوه بحث ، وقد حاصرنا أكثرهم إلى محور لمحوه واستعصاه بل وإخفائه وتقديمه على غيره من الدراسات في بعض الأحيان (١) ولنزول كل من أهم أسباب شدة غم الكلام ، الدافع عن المعبودة الإسلامية بعد أن فتح الله على أمم من الأمم الدين فاحتفظوا بشعوب من كل لون وحسن وعقيدة ، اطلعوا على أديان ومحل لم يعرفوها في عرثهم عن العالم ، فإن هذه الأسباب ، برال قائمة لأنك متى في عالم يقال فيه الكلمة هي مسيح في كل مكان ، والثواب في معصية على جميع الصفات ، ولن يجيدنا أن نطلق ناعده هنا أو هناك ، وإنما يجب أن تكون تلك شعوب الفكرية المستقلة الواضحة ولن يصرفنا بعد ذلك أن تلقى الأفكار من أي نوع كان

وإذا كان الكتاب الذي بين أيدينا كتاباً في الاعتزال ، والمعتزلة صورة غير ناصعة في أذهان الكثيرين ، فإن وجود مثل هذه الصورة لا يكفي لإصدار حكم بدو فكرة هائلة هي من راسا ومكونات شخصيتنا أم أمتنا ، ولا يكفي ذلك أيضاً لأن يسط حق طائفه بشطة وانبية من معكري الإسلام ونحب تنبأ وفوق أمام سارت مختلفة كالتشويه التي هت رباح من فارس التي كان المليون يعيش فيها ، وعقده التثنيث وكانت تشاركهم ، وأنصار الدهرية ، وأهل الطبايع ، وقرق الرافضة ، واليهود وغيرهم من أرباب الملل والنحل

(١) من أخصر لتفصيل هذه الأقوال في هذه الدراسة الداجلة ، ويمكن تقريرها أن أكثر رجال الفكر الإسلامي تناولوا هذه التوسيع بالدراسة مستحيين الخوض فيها وعلى رأسهم الأعلام الكبار الأئمة : الأشعري ، والفارسي ، والغزالي ، والرازي ، والندوي

والبيع لحياة كبار رجال الاعتزال بعد أن "حداً لا يحاربهم في هذا الميدان لأنهم كانوا يصرون على العمل فيه وجههم الأساسي ، وهكذا صعد دافعوا عن التوحيد أشد دفاعاً ورفضوا" تحول القبول بوحدة الله إلى نوع من التجسيم يعود بالمسلمين إلى وثنية جديدة ودافعوا عن العدل الإلهي ، وأبوا أن يعاصروا ، الساطع عبري الله ، الخفيف والعظيم ، عدلي عن ذلك - وأكثروا النبوة ومعجزاتها في "ذهن الناس حثية" ، مصعب تحب صربات البراهمة وغيرهم ، وكان للقاضي عبد الجبار جهاد أخصر في كتابه "تفتت دلائل النبوة" الذي أعدده للطبع وسيكون قريباً بين أيدي القراء ، إن شاء الله

وإذا كانت بعض الآثار ذات قد حصلت من أحد مدعي الشرع وممن من الخطأ ، وخاصة أن المسلمين من المعتزلة والقاضي على رأسهم قد ردوا على كثير من الاعتراضات وصوبوا كثيراً من الآراء ، على أن مثل هذه الآثار لم يكن لها صراً على رجال الاعتزال وعدم وجود عدد غيرهم بمخرجات أكثر

نضاف إلى ذلك أن الموضوعات التي تتناولها كتب العقائد والاعتزالية منها على وجه الخصوص متعقدة لا يلى ، فالتفكير في ذات الله تعالى وصعابه وأفعاله ، وفي الإنسان وموضعه من الخالق ومن معه ومن العالم ، والتأمل في العقل وقيمه وصلته بالعالم والمعرفة ، والتفكير في التكليف والحراء والعقاب إلى غيرها من أمثال هذه الأمور ، أقول إن التفكير في ذلك كله ما هو مستمر بويتعدد ما دام هناك إنسان على وجه الأرض ، فالتأمل التي تثيرها هذه المواضيع لا تحب السكوت عنها ، وما يسعى الرد عنها ، ومن معنى ذلك أن تكون منطوقه لكل إنسان لأنها تعيبتها تخضع لمرحلة عقيدة متقدمة من حياة الأفراد والجماعات ، وإذا كنا نقدم للقراء كتاباً للقاضي عبد الجبار فلا بد من أن نعده من أعظم معكري الإسلام الذين عرصوا لهذه المسألة كل

هذا وحده هو الذي دعانا إلى وضع هذا الكتاب بين أيدي القراء راجين  
نواب الله ورعا ، وخدمة التراث الإسلامي

## كتاب شرح الأصول الخمسة

لغايص القضاة  
عبد الجبار بن أحمد المذاني  
الاستاذ أبا دى  
المتوفى سنة ١١٥٠ هـ

وأحد لزاماً على أن أقدم جليل شكرى إلى الأثر = المذكور أحد مؤلفي  
الأثر في ضد كان لتشجيعه أ كة الأثر في شجعت همتى بهمام بهذا العمل ،  
كألا هو من أن أشكر الصديقين الأستاذ هواد - سيد « أمين معلومات در  
الكتب المصرية » والأستاذ شاذ عبد الطاب « أمين مخطوطات ، خمسة  
الديه » ما قدمه من مساعدة مشكوره في تسهيل الاطلاع على مخطوطات  
هذا الكتاب

وأنه سأل أن تحتفظ نطقاً ويهدى إلى سوء السبل

الطبعة في ١٢٠٠٠ نسخة - ١٢٨٤ هـ - ١٩٦٥ م

عبد الكريم عثمان

عنه عن السيد الإمام قوام الدين  
ما تكبريم أحمد بن الحسين بن أبي هاشم  
الحسيني بمكة يوم « منه ولد زبير بن الحسين »  
رحمة الله عليه

## سَمِعْنَاكَ يَا رَبَّ الرَّحْمَنَ الرَّحِيمَ

<sup>(١)</sup> والحمد لله وحده <sup>(٢)</sup> . وصلّى الله على محمد وآله ، <sup>(٣)</sup> اللهم آمين  
ويسر يا كريم <sup>(٤)</sup>

<sup>(٥)</sup> يا قاضي القضاة أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد رحمه الله في الترح  
بسؤال الأصول المحقة فقال <sup>(٦)</sup> : إن <sup>(٧)</sup> سأل سائل فقال : ما أول <sup>(٨)</sup>  
ما أوجب الله عبده ؟ فقال <sup>(٩)</sup> : النظر مؤدى إلى معرفة الله تعالى لأنه  
تعالى لا يُعترف بمروره ، ولا بالشهادة ، فيجب أن يعرفه بالتفكير والنظر .

أول الواجب :  
النظر مؤدى إلى  
معرفة الله تعالى

الواجب وحده  
وحقيقته

ثم نرى بذكر الواجب ، وحده ، وحقيقته ، لأنه أراد أن ينهي  
الكلام إلى أن النظر <sup>(١٠)</sup> في طريق معرفة الله تعالى أول الواجبات ولا يحسن  
أن تحسبكم في وصف شيء أو حكمه ما لم تعلم فذلك الشيء .

سئل الواجب  
( ما لهذا )  
الصادر عليه  
استحقاق الله على  
بعض الوجوه )

فقال : الواجب هو ما إذا لم يفعل الفاعل به استحقاق الله على بعض الوجوه  
وقوله على بعض الوجوه احتزل من الواجبات بحجة التي لها من حقوق مقامها  
وسبقها ، كالكفارات الثلاث <sup>(١١)</sup> ، فإنها أجمع واجبة عن العبد <sup>(١٢)</sup> ، ثم إذا أتى

(١) نفس من أ

(٢) نفس من م

(٣) نفس من م

(٤) نفس من م

(٥) يقول الإمام الموحى في الإرشاد من ٣ - أول ما يجب على العاقل البالغ باستكمال

البروع أو الحكم عرماً ، القصد من النظر الصحيح النفس إلى العلم بمخلوق العالم

(٦) نفس من م

(٧) في نسخة التبريد : من الشيء والإحاطة به كقول

(٨) النفس من م



و حده منها و ترك الباقي لا يستحق الدم مع أنه أصل الواجب ، ولكن يستحق  
الدم عليه على نفس الوجوه ، وهو أن لا يأكل أو يخطئ منها ، فلو أهدا الاحتراز  
لا تنقص الحد ، ولا نفس مع اعتباره .

إن قيل : هلا اعتبرت في حد الواجب استحقاق اللعق بفسده ؟

ج : لا يعتبر في الحد ما به يبين المندوب عن غيره ، والواجب <sup>(١)</sup> إنما  
يجب مما ليس بواجب تاذكركنا ، بحسب الاحتراز عليه .

إن قيل : إن لم يعتبروا في حد الواجب استحقاق اللعق بفسده انقص  
سبب للاحقة ، لأن للاحقة إلى الحرب لو مكث ولم يهرب لاستحقاق الدم بتركه  
الحرب مع أن الحرب غير واجب عليه ، إذ الوجوب والتكليف لا يتصوران <sup>(٢)</sup>  
مع الإلجام ، وورعتم <sup>(٣)</sup> في حد <sup>(٤)</sup> استحقاق اللعق بفسده . ينقص بذلك  
لأنه ، وإن استحقاق الدم بترك الحرب ، لم يستحق للعق بفسده .

ولله - إن من مكث ولم يهرب لا يكون مضافاً إلى الحرب ، لأنه لو كان  
مضافاً إلى الحرب (فمع منه الحرب <sup>(٥)</sup>) لأن اللعاق هو من بلغ داعيه حداً لا يقابله  
داع آخر ، ويقع منه ما أوجب إليه لا محالة . فإذا لم يكن مضافاً لم يمنع وجوب  
الحرب عليه دعماً للصرح عن نفسه . فذلك استحقاق الدم بترك الحرب وأنت  
<sup>(٦)</sup> أردت أن تصور الكلام <sup>(٧)</sup> في اللعاق بصورة في غيره .

مير قاسم : ما قلتم <sup>(٨)</sup> إن حدا هو حد الواجب ؟

<sup>(٩)</sup> قيل : لأنه أوضح من قولنا واجب ، ويبيّن عن فائدته ومحصره <sup>(١٠)</sup> معتدلاً

كيف يفسر من  
اللعاق في صورة  
معرفة الواجب

سبب للاحقة حدا  
الحد بحد الواجب

وهذا هو المرص بالتحديد .

وإن <sup>(١١)</sup> أنشئت قلت في حد الواجب ، هو ما لا خلاف بمده في <sup>(١٢)</sup> استحقاق  
الدم ، أو لا خلاف في <sup>(١٣)</sup> استحقاق الدم ، وهذا الحدان كالأول في  
الصفة إلا أنها أوجبه <sup>(١٤)</sup> وأحصر وهذا لا - عدم - من الاستحسان ما ورد على الأول .  
<sup>(١٥)</sup> قوله : كان الواجب ما به - دح - من حده - ترجيح -

التصحيح هو ما إذا عده القادر عليه استحقاق الدم على نفس الوجوه . وهو أنه على  
نفس الوجوه أحذر من العسيرة ، فإبى لبيته ومع ذلك فإنه لا يستحق الدم عليها  
مكمل وجه . ولكن يستحق الدم عليها على نفس الوجوه ، وهو أن لا يكون  
قائماً من الذم أب قدر ما يكون بحسب هذه الصفة ، فكيف في حبه ، وكذلك فإنه  
يحتار من القابح الواقعة من الصبيان والمجانين واليهائم ، فأبى عن قبضها لا يستحق  
الدم عليها بكل وجه ، ولكن يستحق الدم عليها على نفس الوجوه ، وهو  
أن تقع عن يده قبضها ، أو ينشك من العلم بذلك ، فلو أهدا الاحتراز لا تنقص  
الحد ، ولا نفس مع اعتباره .

وذكر في الكتاب ، أن كل ترك منع الواجب من وجوه هو قبيح  
وهذا صحيح لأن أحداً إذا كان عنده وجه جاء صاحبه أو طالبه بالقبض فإنه يجب  
عليه الرد ، فلو أن حد <sup>(١٦)</sup> الإلجام - وسبق على - كان هذا  
الاستحسان قبيحاً لأنه ترك منع الواجب من وجوه .

واعلم أن الواجبات على صريين . موسع فيه خير ، ومضيق مصيق ،  
فلواجب الخير هو ما إذا لم يسهل القدر عليه ، ولا ما <sup>(١٧)</sup> يوم مقامه استحقاق

(١) نفس من أ  
(٢) يكون في من

(١١) نفس من أ  
(١٢) نفس من أ  
(١٣) نفس من أ

(٢) يصر في أ  
(٣) نفس من أ  
(٤) لم يتم في من

(٥) الواجب في من  
(٦) نفس من أ  
(٧) نفس من أ  
(٨) نفس من أ

معه في الحج  
بند عليه  
نفس من أ  
نفس من أ  
نفس من أ  
(١١)  
نفس من أ  
نفس من أ  
نفس من أ  
نفس من أ

نفس من أ  
نفس من أ  
نفس من أ

نفس من أ  
نفس من أ  
نفس من أ

الدم ، والواجب المصيق هو ما إذا لم يجد القاتل عليه بغيره استحق الدم ، وسنا  
مع هذا التمييز أن غيره مما لا يخالفه في الصورة لا يقوم مقامه بخلاف  
الغير ، وإلا فانس في الواجبات عينا ما يتم حق لا يقوم غيره مقامه ،  
وإن وجد في يجب على الله تعالى ونكحل واحد منها مثال في القتل والشرع

مثال الواجب  
الغير في القتل

أما مثال الواجب الغير في الفعل فهو كقتل النفس ، فإن من عليه النفس  
بغيره ، فإن شاء قصص من هذه الكس ، وإن شاء قصص من كس آخر إذا  
كان القتل وحداً

وأما مثله في الشرع ، فهو : كالصلاة في الوقت غير المكلف بغيره من  
صلى وإن : حرم ، وكما كسارت الثلاث بينها أجمع وحصة على التحجير  
إن شاء (٢) أظم ، وإن شاء كس ، وإن شاء اعتق

مثال الواجب  
الغير في الشرع

وأما مثال الواجب المصيق في القتل فهو ، كرد النودسه ، إذا جاء صاحبها  
وطالته بالرد فإنه يجب عليه ردها بمسها ، ولا يقوم غيرها مقامها من قبة أو بدل ؛  
وإن كان يدرسه التحجير من وسه آخر ، فإنه غير إن شاء رده باليمين ، وإن شاء  
ردها بالنار

مثال الواجب  
المصيق في القتل

وأما مثله في الشرع فهو : كالصلاة في آخر الوقت ، فإنه يتم عليه  
الصلاة ويجب أدائها ، لا يقوم غيرها مقامها من عزم أو غيره ، وإن كان يدرسه  
التحجير (٣) من وجه آخر ، فإنه غير إن شاء صلى في هذه البعثة وإن شاء صلى  
في هذه البعثة ، بشرط استوائها في الطهارة

مثال الواجب  
المصيق في الشرع

تم قال رحمه الله تعالى : إذا ثبت هذا فاعلم أن معرفة الله سبحانه تعالى

معرفة الله من  
الواجبات الخمسة

من الواجبات للصيغة التي لا يسع لإحلال (١) بها ، ولا يقوم غيرها مقامها من  
أو غيره لأنه بما شبح تركها ، وقد قرر في القتل وجوب (٢) التحرر من القبيح .  
فلذا كان لا يمكن التحرر من هذا القبيح إلا بالمعرفة ، وجب أن يقصى بوجوبها .  
وهذه منه رحمه الله (٣) إشارة إلى ما عوله شيخنا أبو علي (٤) ، من أن وجه

وجوب معرفة الله تعالى قبح تركها . إلا أن ذلك إنما يستقيم إن  
لزم تنكر الاستحسان عن القبح إلا إلى المعرفة ، فحينئذ كان يجب أن يقصى  
وجوبها . ومن الممكن أن سئل الله عن القبح لا إلى المعرفة ، من  
لا يعلم ، ولا جعل ما يصادها من الجهل وغيره ، فإن ما ذكره لا يستقيم وأقبح  
ما يقوله في الصلاة أنه لا يجوز أن يحصل وجه وجوبها ببح تركها من الزنا  
وغيره ، أن ذلك لا ينبغي أن يكون يمكن الإحتراز من الزنا إلا بالصلاة ،  
فأما ومن يمكن هناك أنه كلف عن الأمرين جميعاً فإن ذلك غير واجب ،  
كذلك يجب

فإن قيل إذا كان عندكم أن الواجب لا يجب بإيجاب موجب ، فاعلم  
قوله : ما أول ما أوجب الله عليك قبل له : معناه ما عرفك الله وجوبه . فإذن ،  
الصحيح في وجه وجوب المعرفة ما قوله أو هاتين من أنه (٥) ما نصف (٦) في أداء  
الطاعات واجتناب المنهات الغاية هي ما يأتي شرحه من بعد إن شاء الله تعالى  
ولما ذكر رحمه الله في أول الكتاب ما ذكره ، بين حقيقة النظر .

الرد على الأصحاب  
على نوع الواجب  
لا يجب بغيره  
موجب

حققه النظر  
وأدراجه

(١) الإحلال في أ

(٢) ناقص من من

(٣) وجوب من من

(٤) هو محمد بن عبد الوهاب مشايخ من أكبر رجال الأندلس ، ومأبى إمام مشرف  
نفس على أبي بطون النعمان وغيره من تكلم بحسنة ، و توفي سنة ٥٢٠ هـ . والله من يشهد  
على آراءه وآراءه ، هذا أبي هاشم ومن كان أميانه على أبي هاشم أكبر  
(٥) أنها في من  
(٦) ناقص من من

(٢) من شاء في أ

(١) الصلوة في أ

(١) الصلوة في أ

(٢) التحجير في من

والأصل فيه ، أن النظر لفظة مشتركة بين معاني كثيرة

قد يذكر ويراد به قلب الحديقة الصاعدة نحو المثلث المماس رؤوسه ، نحو العرب نظرت إلى الهلال في آراء

وقد يذكر ويراد به الانظار ، قال الله تعالى : « فتعزقه إلى ميسره » أي انظار ، وقال « ٤٣ » « فتعزقه إلى مرجع للرسولون » أي مستطرة ، وقال المتنبي العبدى أو المرقى (١)

فإن لك صدر هذا اليوم ولى  
فإن عداً لناظره قريب  
أي منتظره

وقال الخنفسى : فإن عداً لناظرى قريب أي المنتظرين

وقد يذكر ويراد به المنظر والرس ، قال الله تعالى : « ولا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة » أي لا يرحمهم ولا يفيهم . ويرد عن النبي صلى الله عليه وسلم (من حر إزاره نظراً لا ينظره إليه يوم القيامة أي لا يرحمه) وقد يذكر ويراد به المقابلة ، تقول العرب دارى نظري دار فلان أي تقابلها ، وتقول إن أحب لي طريق كذا فنظر إليك أجعل أي فأبلك قد عن يمينك أو من شمالك

(٢) تنظر من ؟

(١) القلب المستقر هو ثابت من بعض جهة يسمى بالقلب لهت الله رده من جهة ولكن أخرى وتسمى الوساوس فليكون

أن القول هو أن أمت القلب وهو ثابت من جهة من أسود يسمى القول من ذلك جاز كنت ما كولا نكني حبه أكل ولا غامركي ولا أخرى أنا الخنفسى رحمه الله إلى آل بعضي واليه قرى من أجدع ، انظر طيف حول الشراء تحديق الأستاذ محمود شاكر ٢٢٩ و ٢٣٢ وآخر فتح الأمثال للبيهقي ص ٦٤

وقد يذكر ويراد به المنظر بالقلب ، قال الله تعالى : « الله ينظرون إلى الأبل كيف خلقت » ، أعلام ينكرون في حافها

وإنه تنظر هذه الأنظار بعضها من بعض مما ضرب بها من القرائن ، ويصف إلى هاهنا الشواهد

على أن النظر إذا قيد بالعين لا يحصل إلا تعاليم استدلته الصحيحة نحو القرى المتسارعة ، كما أنه إذا قيد بالقلب لا يحصل إلا التمكنير

ثم من النظر بالقلب له أسماء ، من جهتها التمكنير ، والبحث ، والتأمل ، والتدبر ، والرؤية ، وغيرها

وهو على قسمين أحدهما : النظر في أمور الدنيا ، كالنظر في الملاحظات والتبصيرات ، والثاني النظر في أمور الدين ، وذلك أسماً على قسمين : أحدهما النظر في الشيء لتعلمه ، والثاني : النظر في الأدلة لموصل بها إلى معرفة ، وهذا هو النظر المصود بالباب

ولما رأى رحمه الله تنوع النظر إلى هذه الأنواع ، قيد في أول الكتاب ولم يطلق ، فقال :

أول ما أوجب الله تعالى عليك ، النظر في طريق معرفة الله تعالى فإن قيل : وقد قصرتم النظر بالفكر في الفكر ؟ قيل له : الفكر هو المعنى الذي يوجب كون المرء متفكراً والواحد ما يجد هذه الصفة من منه ويعمل بين أن يكون متفكراً أو بين أن لا يكون متفكراً وأجل الأمور ما يجد الإنسان من منه

مع الفكر  
الذي الذي يوجد  
كون المرء  
متفكراً

جعله ثمره

ثم إنه رحمه الله بين حقيقة المعرفة

(١) تنظر من ؟

الأصل في ذلك ، أن المعرفة لا يقدّر العالم بظواهره ، ومعرفة ما يقتضي  
سكون النفس ، ونالج الصدر ، وطبقة القلب

هذا التبريد  
أولاً في التبريد  
الذي أورد في  
الصدر

وهذا أول ما أورد في الصدر (١) أنه الاعتقاد الذي تنكر به النفس إلى  
أن مستندة على ما اعتقد عليه . لأن المراد يقتضي (٢) عدم اعتدائه بما ذكرناه (٣) ،  
فيجب الاختصار عليه ونحوه ما سواه

وسد ، فإن ما أورد في الصدر به لفظ الاعتقاد ، والعلم لا يبين عما ليس يعلم  
بكونه اعتقاداً ، فإن غير العلم شارك فيه وهو اعتقاد الصلابة والتهيئة (٤) ،  
ولأن فيه لفظ التصدد ، وفيه نوع ما لا معد ، كالعلم من لا ثاني مع الله تعالى  
وأن لا عد ، ولأن (٥) العلم بعد يبين أن يكون معداً بغيره ، لأنهم عارفين  
بما على معنى واحد ، والاعتقاد بأحد (٦) هو الاعتقاد بالآخر (٧) ، فيجب  
فهم أن أحدهما أن يعلم الآخر ، ومعلوم أن في الناس من علم عدداً وإن لم يفهم  
اعتقاد ، كالأهملين والجاهل

علم غير الاعتقاد

فقد قيل ما (٨) المراد بسكون النفس ؟ تلك الصفة التي يحذفها أو حذفها

بكون النفس

(١) هو كتاب في أصول الفقه لفتاوى عبد الجبار ذكره البعض ، ثم الهد ومنهم من  
خطوه ، والصحيح ما أيقناه ، ثم سطر عليه موجوداً في حاشي الكتاب ، ويوجد أيضاً  
في بعض النسخ في بعض النسخ كتاب بعنوان "سكون النفس" وهو من تأليف أبي القاسم  
الطوسي مؤلف هو يرجح كتاب "سكون النفس" ، ولكن وجدنا في بعض النسخ أن المسند  
أما يرجح العلم الذي يشير إليه ، بل ليس هو محمود

- (٢) يبين في معنى  
(٣) الحب في الله والتمسك من البصر والخض  
(٤) لأن في الله  
(٥) في (سكون النفس)  
(٦) وما في معنى  
(٧) في الآخر في الله

منه إذا رجع إليها ، بين أن يعتمد كونه في قدر مشاهدته ، وبين  
أن يعتقد كونه في غير (١) واحد من أفعال الناس ؛ فإنه يحد في إحدى الحالتين  
بشيء وحده لا يحد في الحالة الأخرى ، تتركز المعرفة في التي غيرها عنها  
بكون النفس

فإن بين الكون وبين يستعمل حقيقة في معنى الذي يفهم حركته ويعرفها ،  
فكيف يجوز حذف العلم (٢)

فإن أقصى ما في الباب أن يكون هذا اعتقاداً ، بلحار ، وذلك سائح ، لأن  
المراد بالاعتقاد (٣) إنما هو الكشف والإدراك عن حال المحدث ، حتى حصل  
هذا الفهم بلحار صار كالموجود ، وصار هذا كالموجود في النظام ،  
إذ لا يستعمل حقيقة من حوهر من ، ثم عد به الكلام ، فقال الكلام  
ما انتظم من حوهر من فصاعداً ، أو مثله عد من الحروف المخصوصة ، (٤)  
استكشف به معنى الكلام ، وأب عن فائدته ، كلفك في مائة

وهذا في الكون بكون (٥) حقيقة فيها بهد حركته وساقطه ، بل كان  
مطلقاً ، فمما بهد نفس ، فإنه لا يستعمل إلا ما ذكرناه ، وكما بهد  
النفس ، فيقال سكون عصبه ، يستعمل إلا رواه وأرمانه ؛ صار هذا كأنظر ،  
فإنه بهد ، بل بملاقه ما لا يستعمل إذا قيد بالعين والقلب ، وكالاعتقاد (٦) ، فإنه  
يحتمل معاً ما لا يستعمل مفيداً

على أن المقصود من هذا كله أن ثبت على الفهم المقصود بهذه العبارة

- (١) عبر في معنى  
(٢) نفس من معنى  
(٣) يستعمل في معنى  
(٤) نفس من  
(٥) وأما في  
(٦) بالإشارة في

معنى الكون  
معنى الكون  
معنى الكون

الكون بعد  
معنى الكون  
معنى الكون

إذا وقعت عليه ، فلا مثاله فيها إلى شئت عبرت عنه سيكون النفس ، أو ثابته الصدر (١) ، أو طائفة القلب ، أو انشراح الصدر

مسئله الضرورية  
والشاهدة

ثم إنه رحمه الله سأل نفسه فقال : إذا قلنا في النظر في طريق معرفة الله تعالى أول الأجيال ، لأنه تعالى لا يعرف ضروره ولا يشاهده ، فما معنى الضروره والشاهدة ؟

الضرورية هنا  
في أصل تلك  
الإلجاء

وأجاب عنه . بأن الضروره في أصل الله في الإلجاء ، قال الله تعالى : « **إِنَّمَا اضْطُرُّوهُ إِلَيْهِ** » (٢) أي ما أُلْجِئَ إليه ، وفي (٣) البرق ، « **إِنَّمَا يَسْمَلُ** » أي يحمل بيننا لا من قبلنا ، بشرط أن يكون حصة داخل تحت مقتورنا ، ونثبت (٤) بحال حركة ضرورية لما دخل جنسها تحت مقتورنا ، ولم يقل كون ضروري لما لم يدخل حصة تحت مقتورنا ، هذا إذا كان مطلقاً

هذا قسماً  
الضرورية قبل  
النسب الضرورية

وإذا أضيف إليه العلم قبل علم ضروري ، فالمراد على ما ذكره في الكتاب العلم الذي يحصل بيننا لا من قبلنا ، ولا يمكننا فيه عن النفس بوجه من الوجوه وهذا إلى أودعه على طريق التحديد ، ففيه تكرار مستغنى عنه ، لأن العلم الذي يحصل (٥) بيننا لا من قبلنا ، هو العلم الذي لا يمكن فيه عن النفس بوجه من الوجوه ، والعلم الذي لا يمكن فيه عن النفس بوجه من الوجوه ، هو الذي يحصل بيننا لا من قبلنا . فوجب أن يختصر على أحد الطرفين ليكون أحد تحت عن التكرار والعمو أو تعدد آخر .

وقد حد العلم الضروري بأنه :

العلم الذي لا يمكن العلم فيه عن نفسه شك ولا شبهة ، وإن انفرد

اعتراض النفس  
وفسول النفس  
تعدد العلم  
الضروري

(١) الأمام ٩

(٢) ولله في

(٣) القول في

(٤) في

(٥) حصل في

وهذا الحد قد صححه بعضهم ، وأجرحه الباقون (١)

وعلى كل حال ، هو له . وإن انفرد ، احتراز عن العلم المكتسب إذا فارق العلم الضروري ، فإنه وسأل هذه لا يمكن فيه عن النفس شك ولا شبهة . وإن كل مكتسباً ، لأن هذه القصة إنما وجدت فيه لمقاربة العلم الضروري ، فلو لا هذا الاحتراز لا عص المد ، ولا خص مع احتجابه

قوله الضرورية  
العلم الضروري

وس لم يستند هنا أحد ، حمل الاعتراض عليه أن النبي إنما منصور في الباقيات ، والعلوم عندكم من لا يبي ، فكيف صح ما ذكرتموه في الحد ؟ ويمكن أن يجاب عنه ، فيقال : ما حكي بالنسب الذي ذكرناه إلا من أحدنا لا يمكن أن يخرج منه عن استمرار كونه عائلاً ، إلا بالنسب الذي (٢) يتصور في الباقيات (٣)

و كما قال قد ذكرتم في الحد الشك ، والشك ليس معنى عندكم . وهو أن لفظة الشك لم تحدث حاز ولم يحل بالحد ، وإذا ذكرت فلا أن أكثر للحد ، ذهبوا إلى أنه معنى

وقد حد العلم الضروري ، بأنه العلم الذي لا يمكن العلم به فيه عن النفس بوجه من الوجوه ، وهذا صحيح

(١) أحذف العبارة وفيه في غيره . حتى العلم ، ودفعته إلى ضروري وبكت . وقد فهمهم . الملاحظ للفرق كلها ضروري . ودفعته هذا التعميم من أن الطرف الضروري . عدم التامس لا . من غير التامس . بينا . من تحت العلوم المكتسبة . والحد . المقارنه بين العلم . التامس أن العلوم الضرورية . يصغر فيها عن النفس بالتكرار والله نظر الملاحظ بالتاكيد التامس عند الحذر وجع لبيده ابن موه . ١ ٢ ٣ ٤ ٥ ٦ ٧ ٨ ٩ ١٠ ١١ ١٢ ١٣ ١٤ ١٥ ١٦ ١٧ ١٨ ١٩ ٢٠ ٢١ ٢٢ ٢٣ ٢٤ ٢٥ ٢٦ ٢٧ ٢٨ ٢٩ ٣٠ ٣١ ٣٢ ٣٣ ٣٤ ٣٥ ٣٦ ٣٧ ٣٨ ٣٩ ٤٠ ٤١ ٤٢ ٤٣ ٤٤ ٤٥ ٤٦ ٤٧ ٤٨ ٤٩ ٥٠ ٥١ ٥٢ ٥٣ ٥٤ ٥٥ ٥٦ ٥٧ ٥٨ ٥٩ ٦٠ ٦١ ٦٢ ٦٣ ٦٤ ٦٥ ٦٦ ٦٧ ٦٨ ٦٩ ٧٠ ٧١ ٧٢ ٧٣ ٧٤ ٧٥ ٧٦ ٧٧ ٧٨ ٧٩ ٨٠ ٨١ ٨٢ ٨٣ ٨٤ ٨٥ ٨٦ ٨٧ ٨٨ ٨٩ ٩٠ ٩١ ٩٢ ٩٣ ٩٤ ٩٥ ٩٦ ٩٧ ٩٨ ٩٩ ١٠٠ ١٠١ ١٠٢ ١٠٣ ١٠٤ ١٠٥ ١٠٦ ١٠٧ ١٠٨ ١٠٩ ١١٠ ١١١ ١١٢ ١١٣ ١١٤ ١١٥ ١١٦ ١١٧ ١١٨ ١١٩ ١٢٠ ١٢١ ١٢٢ ١٢٣ ١٢٤ ١٢٥ ١٢٦ ١٢٧ ١٢٨ ١٢٩ ١٣٠ ١٣١ ١٣٢ ١٣٣ ١٣٤ ١٣٥ ١٣٦ ١٣٧ ١٣٨ ١٣٩ ١٤٠ ١٤١ ١٤٢ ١٤٣ ١٤٤ ١٤٥ ١٤٦ ١٤٧ ١٤٨ ١٤٩ ١٥٠ ١٥١ ١٥٢ ١٥٣ ١٥٤ ١٥٥ ١٥٦ ١٥٧ ١٥٨ ١٥٩ ١٦٠ ١٦١ ١٦٢ ١٦٣ ١٦٤ ١٦٥ ١٦٦ ١٦٧ ١٦٨ ١٦٩ ١٧٠ ١٧١ ١٧٢ ١٧٣ ١٧٤ ١٧٥ ١٧٦ ١٧٧ ١٧٨ ١٧٩ ١٨٠ ١٨١ ١٨٢ ١٨٣ ١٨٤ ١٨٥ ١٨٦ ١٨٧ ١٨٨ ١٨٩ ١٩٠ ١٩١ ١٩٢ ١٩٣ ١٩٤ ١٩٥ ١٩٦ ١٩٧ ١٩٨ ١٩٩ ٢٠٠ ٢٠١ ٢٠٢ ٢٠٣ ٢٠٤ ٢٠٥ ٢٠٦ ٢٠٧ ٢٠٨ ٢٠٩ ٢١٠ ٢١١ ٢١٢ ٢١٣ ٢١٤ ٢١٥ ٢١٦ ٢١٧ ٢١٨ ٢١٩ ٢٢٠ ٢٢١ ٢٢٢ ٢٢٣ ٢٢٤ ٢٢٥ ٢٢٦ ٢٢٧ ٢٢٨ ٢٢٩ ٢٣٠ ٢٣١ ٢٣٢ ٢٣٣ ٢٣٤ ٢٣٥ ٢٣٦ ٢٣٧ ٢٣٨ ٢٣٩ ٢٤٠ ٢٤١ ٢٤٢ ٢٤٣ ٢٤٤ ٢٤٥ ٢٤٦ ٢٤٧ ٢٤٨ ٢٤٩ ٢٥٠ ٢٥١ ٢٥٢ ٢٥٣ ٢٥٤ ٢٥٥ ٢٥٦ ٢٥٧ ٢٥٨ ٢٥٩ ٢٦٠ ٢٦١ ٢٦٢ ٢٦٣ ٢٦٤ ٢٦٥ ٢٦٦ ٢٦٧ ٢٦٨ ٢٦٩ ٢٧٠ ٢٧١ ٢٧٢ ٢٧٣ ٢٧٤ ٢٧٥ ٢٧٦ ٢٧٧ ٢٧٨ ٢٧٩ ٢٨٠ ٢٨١ ٢٨٢ ٢٨٣ ٢٨٤ ٢٨٥ ٢٨٦ ٢٨٧ ٢٨٨ ٢٨٩ ٢٩٠ ٢٩١ ٢٩٢ ٢٩٣ ٢٩٤ ٢٩٥ ٢٩٦ ٢٩٧ ٢٩٨ ٢٩٩ ٣٠٠ ٣٠١ ٣٠٢ ٣٠٣ ٣٠٤ ٣٠٥ ٣٠٦ ٣٠٧ ٣٠٨ ٣٠٩ ٣١٠ ٣١١ ٣١٢ ٣١٣ ٣١٤ ٣١٥ ٣١٦ ٣١٧ ٣١٨ ٣١٩ ٣٢٠ ٣٢١ ٣٢٢ ٣٢٣ ٣٢٤ ٣٢٥ ٣٢٦ ٣٢٧ ٣٢٨ ٣٢٩ ٣٣٠ ٣٣١ ٣٣٢ ٣٣٣ ٣٣٤ ٣٣٥ ٣٣٦ ٣٣٧ ٣٣٨ ٣٣٩ ٣٤٠ ٣٤١ ٣٤٢ ٣٤٣ ٣٤٤ ٣٤٥ ٣٤٦ ٣٤٧ ٣٤٨ ٣٤٩ ٣٥٠ ٣٥١ ٣٥٢ ٣٥٣ ٣٥٤ ٣٥٥ ٣٥٦ ٣٥٧ ٣٥٨ ٣٥٩ ٣٦٠ ٣٦١ ٣٦٢ ٣٦٣ ٣٦٤ ٣٦٥ ٣٦٦ ٣٦٧ ٣٦٨ ٣٦٩ ٣٧٠ ٣٧١ ٣٧٢ ٣٧٣ ٣٧٤ ٣٧٥ ٣٧٦ ٣٧٧ ٣٧٨ ٣٧٩ ٣٨٠ ٣٨١ ٣٨٢ ٣٨٣ ٣٨٤ ٣٨٥ ٣٨٦ ٣٨٧ ٣٨٨ ٣٨٩ ٣٩٠ ٣٩١ ٣٩٢ ٣٩٣ ٣٩٤ ٣٩٥ ٣٩٦ ٣٩٧ ٣٩٨ ٣٩٩ ٤٠٠ ٤٠١ ٤٠٢ ٤٠٣ ٤٠٤ ٤٠٥ ٤٠٦ ٤٠٧ ٤٠٨ ٤٠٩ ٤١٠ ٤١١ ٤١٢ ٤١٣ ٤١٤ ٤١٥ ٤١٦ ٤١٧ ٤١٨ ٤١٩ ٤٢٠ ٤٢١ ٤٢٢ ٤٢٣ ٤٢٤ ٤٢٥ ٤٢٦ ٤٢٧ ٤٢٨ ٤٢٩ ٤٣٠ ٤٣١ ٤٣٢ ٤٣٣ ٤٣٤ ٤٣٥ ٤٣٦ ٤٣٧ ٤٣٨ ٤٣٩ ٤٤٠ ٤٤١ ٤٤٢ ٤٤٣ ٤٤٤ ٤٤٥ ٤٤٦ ٤٤٧ ٤٤٨ ٤٤٩ ٤٥٠ ٤٥١ ٤٥٢ ٤٥٣ ٤٥٤ ٤٥٥ ٤٥٦ ٤٥٧ ٤٥٨ ٤٥٩ ٤٦٠ ٤٦١ ٤٦٢ ٤٦٣ ٤٦٤ ٤٦٥ ٤٦٦ ٤٦٧ ٤٦٨ ٤٦٩ ٤٧٠ ٤٧١ ٤٧٢ ٤٧٣ ٤٧٤ ٤٧٥ ٤٧٦ ٤٧٧ ٤٧٨ ٤٧٩ ٤٨٠ ٤٨١ ٤٨٢ ٤٨٣ ٤٨٤ ٤٨٥ ٤٨٦ ٤٨٧ ٤٨٨ ٤٨٩ ٤٩٠ ٤٩١ ٤٩٢ ٤٩٣ ٤٩٤ ٤٩٥ ٤٩٦ ٤٩٧ ٤٩٨ ٤٩٩ ٥٠٠ ٥٠١ ٥٠٢ ٥٠٣ ٥٠٤ ٥٠٥ ٥٠٦ ٥٠٧ ٥٠٨ ٥٠٩ ٥١٠ ٥١١ ٥١٢ ٥١٣ ٥١٤ ٥١٥ ٥١٦ ٥١٧ ٥١٨ ٥١٩ ٥٢٠ ٥٢١ ٥٢٢ ٥٢٣ ٥٢٤ ٥٢٥ ٥٢٦ ٥٢٧ ٥٢٨ ٥٢٩ ٥٣٠ ٥٣١ ٥٣٢ ٥٣٣ ٥٣٤ ٥٣٥ ٥٣٦ ٥٣٧ ٥٣٨ ٥٣٩ ٥٤٠ ٥٤١ ٥٤٢ ٥٤٣ ٥٤٤ ٥٤٥ ٥٤٦ ٥٤٧ ٥٤٨ ٥٤٩ ٥٥٠ ٥٥١ ٥٥٢ ٥٥٣ ٥٥٤ ٥٥٥ ٥٥٦ ٥٥٧ ٥٥٨ ٥٥٩ ٥٦٠ ٥٦١ ٥٦٢ ٥٦٣ ٥٦٤ ٥٦٥ ٥٦٦ ٥٦٧ ٥٦٨ ٥٦٩ ٥٧٠ ٥٧١ ٥٧٢ ٥٧٣ ٥٧٤ ٥٧٥ ٥٧٦ ٥٧٧ ٥٧٨ ٥٧٩ ٥٨٠ ٥٨١ ٥٨٢ ٥٨٣ ٥٨٤ ٥٨٥ ٥٨٦ ٥٨٧ ٥٨٨ ٥٨٩ ٥٩٠ ٥٩١ ٥٩٢ ٥٩٣ ٥٩٤ ٥٩٥ ٥٩٦ ٥٩٧ ٥٩٨ ٥٩٩ ٦٠٠ ٦٠١ ٦٠٢ ٦٠٣ ٦٠٤ ٦٠٥ ٦٠٦ ٦٠٧ ٦٠٨ ٦٠٩ ٦١٠ ٦١١ ٦١٢ ٦١٣ ٦١٤ ٦١٥ ٦١٦ ٦١٧ ٦١٨ ٦١٩ ٦٢٠ ٦٢١ ٦٢٢ ٦٢٣ ٦٢٤ ٦٢٥ ٦٢٦ ٦٢٧ ٦٢٨ ٦٢٩ ٦٣٠ ٦٣١ ٦٣٢ ٦٣٣ ٦٣٤ ٦٣٥ ٦٣٦ ٦٣٧ ٦٣٨ ٦٣٩ ٦٤٠ ٦٤١ ٦٤٢ ٦٤٣ ٦٤٤ ٦٤٥ ٦٤٦ ٦٤٧ ٦٤٨ ٦٤٩ ٦٥٠ ٦٥١ ٦٥٢ ٦٥٣ ٦٥٤ ٦٥٥ ٦٥٦ ٦٥٧ ٦٥٨ ٦٥٩ ٦٦٠ ٦٦١ ٦٦٢ ٦٦٣ ٦٦٤ ٦٦٥ ٦٦٦ ٦٦٧ ٦٦٨ ٦٦٩ ٦٧٠ ٦٧١ ٦٧٢ ٦٧٣ ٦٧٤ ٦٧٥ ٦٧٦ ٦٧٧ ٦٧٨ ٦٧٩ ٦٨٠ ٦٨١ ٦٨٢ ٦٨٣ ٦٨٤ ٦٨٥ ٦٨٦ ٦٨٧ ٦٨٨ ٦٨٩ ٦٩٠ ٦٩١ ٦٩٢ ٦٩٣ ٦٩٤ ٦٩٥ ٦٩٦ ٦٩٧ ٦٩٨ ٦٩٩ ٧٠٠ ٧٠١ ٧٠٢ ٧٠٣ ٧٠٤ ٧٠٥ ٧٠٦ ٧٠٧ ٧٠٨ ٧٠٩ ٧١٠ ٧١١ ٧١٢ ٧١٣ ٧١٤ ٧١٥ ٧١٦ ٧١٧ ٧١٨ ٧١٩ ٧٢٠ ٧٢١ ٧٢٢ ٧٢٣ ٧٢٤ ٧٢٥ ٧٢٦ ٧٢٧ ٧٢٨ ٧٢٩ ٧٣٠ ٧٣١ ٧٣٢ ٧٣٣ ٧٣٤ ٧٣٥ ٧٣٦ ٧٣٧ ٧٣٨ ٧٣٩ ٧٤٠ ٧٤١ ٧٤٢ ٧٤٣ ٧٤٤ ٧٤٥ ٧٤٦ ٧٤٧ ٧٤٨ ٧٤٩ ٧٥٠ ٧٥١ ٧٥٢ ٧٥٣ ٧٥٤ ٧٥٥ ٧٥٦ ٧٥٧ ٧٥٨ ٧٥٩ ٧٦٠ ٧٦١ ٧٦٢ ٧٦٣ ٧٦٤ ٧٦٥ ٧٦٦ ٧٦٧ ٧٦٨ ٧٦٩ ٧٧٠ ٧٧١ ٧٧٢ ٧٧٣ ٧٧٤ ٧٧٥ ٧٧٦ ٧٧٧ ٧٧٨ ٧٧٩ ٧٨٠ ٧٨١ ٧٨٢ ٧٨٣ ٧٨٤ ٧٨٥ ٧٨٦ ٧٨٧ ٧٨٨ ٧٨٩ ٧٩٠ ٧٩١ ٧٩٢ ٧٩٣ ٧٩٤ ٧٩٥ ٧٩٦ ٧٩٧ ٧٩٨ ٧٩٩ ٨٠٠ ٨٠١ ٨٠٢ ٨٠٣ ٨٠٤ ٨٠٥ ٨٠٦ ٨٠٧ ٨٠٨ ٨٠٩ ٨١٠ ٨١١ ٨١٢ ٨١٣ ٨١٤ ٨١٥ ٨١٦ ٨١٧ ٨١٨ ٨١٩ ٨٢٠ ٨٢١ ٨٢٢ ٨٢٣ ٨٢٤ ٨٢٥ ٨٢٦ ٨٢٧ ٨٢٨ ٨٢٩ ٨٣٠ ٨٣١ ٨٣٢ ٨٣٣ ٨٣٤ ٨٣٥ ٨٣٦ ٨٣٧ ٨٣٨ ٨٣٩ ٨٤٠ ٨٤١ ٨٤٢ ٨٤٣ ٨٤٤ ٨٤٥ ٨٤٦ ٨٤٧ ٨٤٨ ٨٤٩ ٨٥٠ ٨٥١ ٨٥٢ ٨٥٣ ٨٥٤ ٨٥٥ ٨٥٦ ٨٥٧ ٨٥٨ ٨٥٩ ٨٦٠ ٨٦١ ٨٦٢ ٨٦٣ ٨٦٤ ٨٦٥ ٨٦٦ ٨٦٧ ٨٦٨ ٨٦٩ ٨٧٠ ٨٧١ ٨٧٢ ٨٧٣ ٨٧٤ ٨٧٥ ٨٧٦ ٨٧٧ ٨٧٨ ٨٧٩ ٨٨٠ ٨٨١ ٨٨٢ ٨٨٣ ٨٨٤ ٨٨٥ ٨٨٦ ٨٨٧ ٨٨٨ ٨٨٩ ٨٩٠ ٨٩١ ٨٩٢ ٨٩٣ ٨٩٤ ٨٩٥ ٨٩٦ ٨٩٧ ٨٩٨ ٨٩٩ ٩٠٠ ٩٠١ ٩٠٢ ٩٠٣ ٩٠٤ ٩٠٥ ٩٠٦ ٩٠٧ ٩٠٨ ٩٠٩ ٩١٠ ٩١١ ٩١٢ ٩١٣ ٩١٤ ٩١٥ ٩١٦ ٩١٧ ٩١٨ ٩١٩ ٩٢٠ ٩٢١ ٩٢٢ ٩٢٣ ٩٢٤ ٩٢٥ ٩٢٦ ٩٢٧ ٩٢٨ ٩٢٩ ٩٣٠ ٩٣١ ٩٣٢ ٩٣٣ ٩٣٤ ٩٣٥ ٩٣٦ ٩٣٧ ٩٣٨ ٩٣٩ ٩٤٠ ٩٤١ ٩٤٢ ٩٤٣ ٩٤٤ ٩٤٥ ٩٤٦ ٩٤٧ ٩٤٨ ٩٤٩ ٩٥٠ ٩٥١ ٩٥٢ ٩٥٣ ٩٥٤ ٩٥٥ ٩٥٦ ٩٥٧ ٩٥٨ ٩٥٩ ٩٦٠ ٩٦١ ٩٦٢ ٩٦٣ ٩٦٤ ٩٦٥ ٩٦٦ ٩٦٧ ٩٦٨ ٩٦٩ ٩٧٠ ٩٧١ ٩٧٢ ٩٧٣ ٩٧٤ ٩٧٥ ٩٧٦ ٩٧٧ ٩٧٨ ٩٧٩ ٩٨٠ ٩٨١ ٩٨٢ ٩٨٣ ٩٨٤ ٩٨٥ ٩٨٦ ٩٨٧ ٩٨٨ ٩٨٩ ٩٩٠ ٩٩١ ٩٩٢ ٩٩٣ ٩٩٤ ٩٩٥ ٩٩٦ ٩٩٧ ٩٩٨ ٩٩٩ ١٠٠٠ ١٠٠١ ١٠٠٢ ١٠٠٣ ١٠٠٤ ١٠٠٥ ١٠٠٦ ١٠٠٧ ١٠٠٨ ١٠٠٩ ١٠١٠ ١٠١١ ١٠١٢ ١٠١٣ ١٠١٤ ١٠١٥ ١٠١٦ ١٠١٧ ١٠١٨ ١٠١٩ ١٠٢٠ ١٠٢١ ١٠٢٢ ١٠٢٣ ١٠٢٤ ١٠٢٥ ١٠٢٦ ١٠٢٧ ١٠٢٨ ١٠٢٩ ١٠٣٠ ١٠٣١ ١٠٣٢ ١٠٣٣ ١٠٣٤ ١٠٣٥ ١٠٣٦ ١٠٣٧ ١٠٣٨ ١٠٣٩ ١٠٤٠ ١٠٤١ ١٠٤٢ ١٠٤٣ ١٠٤٤ ١٠٤٥ ١٠٤٦ ١٠٤٧ ١٠٤٨ ١٠٤٩ ١٠٥٠ ١٠٥١ ١٠٥٢ ١٠٥٣ ١٠٥٤ ١٠٥٥ ١٠٥٦ ١٠٥٧ ١٠٥٨ ١٠٥٩ ١٠٦٠ ١٠٦١ ١٠٦٢ ١٠٦٣ ١٠٦٤ ١٠٦٥ ١٠٦٦ ١٠٦٧ ١٠٦٨ ١٠٦٩ ١٠٧٠ ١٠٧١ ١٠٧٢ ١٠٧٣ ١٠٧٤ ١٠٧٥ ١٠٧٦ ١٠٧٧ ١٠٧٨ ١٠٧٩ ١٠٨٠ ١٠٨١ ١٠٨٢ ١٠٨٣ ١٠٨٤ ١٠٨٥ ١٠٨٦ ١٠٨٧ ١٠٨٨ ١٠٨٩ ١٠٩٠ ١٠٩١ ١٠٩٢ ١٠٩٣ ١٠٩٤ ١٠٩٥ ١٠٩٦ ١٠٩٧ ١٠٩٨ ١٠٩٩ ١١٠٠ ١١٠١ ١١٠٢ ١١٠٣ ١١٠٤ ١١٠٥ ١١٠٦ ١١٠٧ ١١٠٨ ١١٠٩ ١١١٠ ١١١١ ١١١٢ ١١١٣ ١١١٤ ١١١٥ ١١١٦ ١١١٧ ١١١٨ ١١١٩ ١١٢٠ ١١٢١ ١١٢٢ ١١٢٣ ١١٢٤ ١١٢٥ ١١٢٦ ١١٢٧ ١١٢٨ ١١٢٩ ١١٣٠ ١١٣١ ١١٣٢ ١١٣٣ ١١٣٤ ١١٣٥ ١١٣٦ ١١٣٧ ١١٣٨ ١١٣٩ ١١٤٠ ١١٤١ ١١٤٢ ١١٤٣ ١١٤٤ ١١٤٥ ١١٤٦ ١١٤٧ ١١٤٨ ١١٤٩ ١١٥٠ ١١٥١ ١١٥٢ ١١٥٣ ١١٥٤ ١١٥٥ ١١٥٦ ١١٥٧ ١١٥٨ ١١٥٩ ١١٦٠ ١١٦١ ١١٦٢ ١١٦٣ ١١٦٤ ١١٦٥ ١١٦٦ ١١٦٧ ١١٦٨ ١١٦٩ ١١٧٠ ١١٧١ ١١٧٢ ١١٧٣ ١١٧٤ ١١٧٥ ١١٧٦ ١١٧٧ ١١٧٨ ١١٧٩ ١١٨٠ ١١٨١ ١١٨٢ ١١٨٣ ١١٨٤ ١١٨٥ ١١٨٦ ١١٨٧ ١١٨٨ ١١٨٩ ١١٩٠ ١١٩١ ١١٩٢ ١١٩٣ ١١٩٤ ١١٩٥ ١١٩٦ ١١٩٧ ١١٩٨ ١١٩٩ ١٢٠٠ ١٢٠١ ١٢٠٢ ١٢٠٣ ١٢٠٤ ١٢٠٥ ١٢٠٦ ١٢٠٧ ١٢٠٨ ١٢٠٩ ١٢١٠ ١٢١١ ١٢١٢ ١٢١٣ ١٢١٤ ١٢١٥ ١٢١٦ ١٢١٧ ١٢١٨ ١٢١٩ ١٢٢٠ ١٢٢١ ١٢٢٢ ١٢٢٣ ١٢٢٤ ١٢٢٥ ١٢٢٦ ١٢٢٧ ١٢٢٨ ١٢٢٩ ١٢٣٠ ١٢٣١ ١٢٣٢ ١٢٣٣ ١٢٣٤ ١٢٣٥ ١٢٣٦ ١٢٣٧ ١٢٣٨ ١٢٣٩ ١٢٤٠ ١٢٤١ ١٢٤٢ ١٢٤٣ ١٢٤٤ ١٢٤٥ ١٢٤٦ ١٢٤٧ ١٢٤٨ ١٢٤٩ ١٢٥٠ ١٢٥١ ١٢٥٢ ١٢٥٣ ١٢٥٤ ١٢٥٥ ١٢٥٦ ١٢٥٧ ١٢٥٨ ١٢٥٩ ١٢٦٠ ١٢٦١ ١٢٦٢ ١٢٦٣ ١٢٦٤ ١٢٦٥ ١٢٦٦ ١٢٦٧ ١٢٦٨ ١٢٦٩ ١٢٧٠ ١٢٧١ ١٢٧٢ ١٢٧٣ ١٢٧٤ ١٢٧٥ ١٢٧٦ ١٢٧٧ ١٢٧٨ ١٢٧٩ ١٢٨٠ ١٢٨١ ١٢٨٢ ١٢٨٣ ١٢٨٤ ١٢٨٥ ١٢٨٦ ١٢٨٧ ١٢٨٨ ١٢٨٩ ١٢٩٠ ١٢٩١ ١٢٩٢ ١٢٩٣ ١٢٩٤ ١٢٩٥ ١٢٩٦ ١٢٩٧ ١٢٩٨ ١٢٩٩ ١٣٠٠ ١٣٠١ ١٣٠٢ ١٣٠٣ ١٣٠٤ ١٣٠٥ ١٣٠٦ ١٣٠٧ ١٣٠٨ ١٣٠٩ ١٣١٠ ١٣١١ ١٣١٢ ١٣١٣ ١٣١٤ ١٣١٥ ١٣١٦ ١٣١٧ ١٣١٨ ١٣١٩ ١٣٢٠ ١٣٢١ ١٣٢٢ ١٣٢٣ ١٣٢٤ ١٣٢٥ ١٣٢٦ ١٣٢٧ ١٣٢٨ ١٣٢٩ ١٣٣٠ ١٣٣١ ١٣٣٢ ١٣٣٣ ١٣٣٤ ١٣٣٥ ١٣٣٦ ١٣٣٧ ١٣٣٨ ١٣٣٩ ١٣٤٠ ١٣٤١ ١٣٤٢ ١٣٤٣ ١٣٤٤ ١٣٤٥ ١٣٤٦ ١٣٤٧ ١٣٤٨ ١٣٤٩ ١٣٥٠ ١٣٥١ ١٣٥٢ ١٣٥٣ ١٣٥٤ ١٣٥٥ ١٣٥٦ ١٣٥٧ ١٣٥٨ ١٣٥٩ ١٣٦٠ ١٣٦١ ١٣٦٢ ١٣٦٣ ١٣٦٤ ١٣٦٥ ١٣٦٦ ١٣٦٧ ١٣٦٨ ١٣٦٩ ١٣٧٠ ١٣٧١ ١٣٧٢ ١٣٧٣ ١٣٧٤ ١٣٧٥ ١٣٧٦ ١٣٧٧ ١٣٧٨ ١٣٧٩ ١٣٨٠ ١٣٨١ ١٣٨٢ ١٣٨٣ ١٣٨٤ ١٣٨٥ ١٣٨٦ ١٣٨٧ ١٣٨٨ ١٣٨٩ ١٣٩٠ ١٣٩١ ١٣٩٢ ١٣٩٣ ١٣٩٤ ١٣٩٥ ١٣٩٦ ١٣٩٧ ١٣٩٨ ١٣٩٩ ١٤٠٠ ١٤٠١ ١٤٠٢ ١٤٠٣ ١٤٠٤ ١٤٠٥ ١٤٠٦ ١٤٠٧ ١٤٠٨ ١٤٠٩ ١٤١٠ ١٤١١ ١٤١٢ ١٤١٣ ١٤١٤ ١٤١٥ ١٤١٦ ١٤١٧ ١٤١٨ ١٤١٩ ١٤٢٠ ١٤٢١ ١٤٢٢ ١٤٢٣ ١٤٢٤ ١٤٢٥ ١٤٢٦ ١٤٢٧ ١٤٢٨ ١٤٢٩ ١

واتصل بهذا الكلام ن أقام العلوم الضرورية .

والأصل في ذلك ، أن العلم الضروري ينقسم إلى ما يحصل فيها مبتدأ ، وهو كالمعلم بأحوال أنفس من كونها صريدين وكارهيين ومشتبهين ونافذين وظالمين ومعتدين وما سا كل ذلك ، وإلى ما يحصل فيها عن طريق ، أو ما عرى بحرى الطريق

العلم الضروري  
أ - ما يحصل فيها مبتدأ  
ب - ما يحصل فيها عن طريق  
ج - ما عرى بحرى الطريق

فما يحصل فيها عن طريق ، هو كالمعلم بالمدرجات من الإدراك طريق إليه وما يحصل عما عرى بحرى الطريق ، فهو كالمعلم بأحوال مع العلم بالذات ، فإن العلم بالذات أصل للعلم بأحوال . وعرى بحرى الطريق إلى العلم ، والفرد بين ما يحصل فيها عن طريق وبين ما يحصل عما يحرى بحرى الطريق ، أن ما يحصل عن طريق يجوز أن يبقى مع عدم الطريق إليه ، وليس كذلك العلم بالحاصل عما يحرى بحرى الطريق ، ولهذا يصح (١) أن الله تعالى أن يخلق فيها (٢) العلم بالمدرجات من دون الإدراك ، ولم يصح أن يخلق فيها (٣) العلم بأحوال من دون العلم بالذات ، لما كان أصلا فيه وجاريا بحرى الطريق إليه

ثم الحاصل فيها مبتدأ ينقسم إلى . ما يعنى كمال العقل (٤)

العلم الضروري  
الحاصل فيها  
أ - ما يحصل فيها  
ب - ما يحصل فيها كمال العقل  
ج - ما لا يحصل فيها كمال العقل

(١) ما بين اثنين ورد في من غير النحو الثاني أن يخلق الله تعالى ذنا

(٢) الله من أ

(٣) يقول القاسي في هيد بالكلية ٢٥٨ | ينقسم كمال العقل إلى أحوال

١ - العلم بأصول الأداة ( المركبات ، تعلق الفعل بالفاعل ، أحوال أفعاله ) .

٢ - العلم بما يعرف به المطالب الأداة

٣ - ما لا يمكن العلم إلا به مثل الأحداث والذات ، واجد القبح وحسن الحسن

وإلى ما لا يعنى كمال العقل

وأما لا يعنى كمال العقل ، هو كالمعلم أن بدأ هو الذى شاهدناه من قبل ، فإنه علم مبتدأ من جهة الله تعالى ، ثم لا يعنى كمال العقل ، ولذلك تختلف فيه أحوال العقلاء ، منهم من إذا شاهدته أثبتته ، ومنهم من إذا شاهدته لم يثبتته .

وأما المعروف في كمال العقل ، فإنه ينقسم : إلى ما يستند إلى صواب من الخبر (١) ، وإلى ما لا يستند إلى ذلك ، فإلى لا يستند إلى خبر (٢) كالمعلم بأن الله إما أن يكون موجودا (٣) أو معدوما (٤) ، والموجود إما قديم وإما محدث . وللمحدث إلى الخبر (٥) ، هو كالمعلم بتعلق الفعل بفاعله ، وما متصل بذلك من أحكام الفعل من حسن وقبح وغيره

وأما الشاهدة ، معنى الإدراك بهذه الحواس ، هذا في الأصل ، وفي الأغلب إنما يستعمل في الإدراك بحاسة البصر ، هذا إذا كان مطلقا ، فإما إذا أصبح إليه العلم قبل علم الشاهدة ، فإراد به العلم المستند (٦) إلى الإدراك بهذه الحواس ، وفي الأغلب إنما يستعمل في العلم المستند إلى الإدراك بحاسة البصر فقط

ثم إنه رحمه الله سأل نفسه فقال إذا علم أن النظر في طريق معرفة الله تعالى واجب لأنه تعالى لا يعلم سروره ولا بانشاهدة ، فمن حقاكم أن تثبتوا ذلك لستم ما قلتم

والأصل في ذلك أن الكلام في أن الله تعالى لا يجوز أن يعرف مشاهدته ، فموصفه باب في الرؤية ، والذي يختص هذا الموضع الكلام في أنه لا يجوز أن يعرف سروره

(١) خبر في من

(٢) موجوده في أ

(٣) الخبر في من

(٤) الخبر في من

(٥) مستوفى في أ

(٦) المستند في من

من العلم  
أ - ما لا  
ب - ما لا

العلم  
أ - ما لا  
ب - ما لا

والعلم  
أ - ما لا  
ب - ما لا

وما يدل على أن العلم بالله تعالى (١) لا يجوز أن يكون ضرورياً هو أنه لو كان ضرورياً لوجب أن يكون معلوماً ، لأن ذلك عند الخلق موقوف على الله تعالى حتى إذا اختار (٢) الله تعالى (٣) كان وإلا فلا ، وهذا يوجب أن الكفار كلهم أن يكونوا مهتورين في تركهم معرفة الله تعالى وغير ذلك من المعارف وهذا الوجه معتمد عليه ، واخصم عنده الكلام إما أن يرتكب كون الكفار كلهم مهتورين في تركهم المعارف فيكفر بذلك أو يقول إنهم إنما لم يمتدوا لأسباب جفت ما عرفوه ، وهذا الاعتقاد وإن يخص به من الكفار إلا أنه أظهر حسداً من الأول لأن السجود إنما يجوز على الصدق البشير فاما على العدد الكبير والجمع الصغير فلا

وقد استدلل على أنه تعالى لا يعرف ضرورة بوجوه منها

أنه تعالى لو كان العلم به ضرورياً لوجب أن لا يختلف العقلاء فيه كما في سائر الضروريات من سواد الليل وياض النهار ، ومعلوم أنهم يختلفون فيه ، فبهم من أثبتهم ومنهم من ناه

ومنها أنه لو كان كذلك وجب أن لا يمكن نفيه عن النفس (٤) بشك أو شبهة (٥) ، والمعلوم خلافه ، ولقد عرفت مجد كثيراً مما يرد في الإسلام واشتهر به ، قد ارتد وكفر وبني عن هذه العلم بالله تعالى ، كما في الروايات (٦) وأبي حنيفة (٧) والرافع (٨)

(١) تافهة من من (٢) تافهة من من

(٣) شبهة أو شك من من

(٤) هو أبو الحسب أحمد بن يحيى ، ذكره القاضي في الطبقات الثالثة وقال له باب آخر عرّفه ، وتعلّق به أنكم أبو الحسن وليس لماكم التيسير كما هو في طرحة كتاب الله والأمن) وابن الرضوي كان متبرئاً لم يخرج منهم وأنت كتاباً ما خصية المدة رداً على كتابي لطيف صفة العفة ، ورد عليه أبو الحسين الحلياد بكتاب الاعتصام (٥) هو أبو يحيى محمد بن هارون الرازي النوب سنة ٢٤٢ هـ

إلا أن هذا مما لا يمكن الاعتماد عليه ، لأن لقائل أن يقول : ما أسكرتم أن هذه المعارف مع أن الكل ضرورية ، تنقسم إلى ما تمكنكم منه عن النفس لأن ما حده الله تعالى من أن ما في مقدركم من أسرارها ، وإلى ما لا يمكنكم دفعه عن النفس لأن ما جعله الله تعالى منها أكثر مما في مقدركم من أسرارها وصار الحلال فيه كالحلال في الحركات الضرورية ، فكما أنها تنقسم إلى ما يمكنكم دفعه لأن ما حده الله تعالى منها أقل مما في مقدركم من أسرارها ، وإلى ما لا يمكنكم دفعه لأن ما جعله الله تعالى منها أكثر مما في مقدركم من أسرارها ، كذلك في مسائل

ومنها أن العلم بالله تعالى ضروري بالوجوب ، ثم إن الاعتقاد به ملاحه إلا أن لقائل أن يقول : لا تحب هذه الفصية في سائر الضروريات وإسما عبق بداية العقول ، ولقد عرفت العلم بالعنان والحرف ضروري ، ثم لم يشترك الاعتقاد به . وقد استدلل رحمه الله تعالى (١) على أنه تعالى (٢) لا يعرف (٣) ضرورة ، بأن قال في الكتاب : لو كان العلم بالله تعالى ضرورياً لوجب أن يكون صفة للأموال المتعبد (٤) ، كما في العلم بأن الخلق لا يمتدق بالنار ، وأن الزجاج يكسر بالطين ، وكالعلم بأن الفاعل عبيح والمعد حس ، ومعلوم خلافه .

إلا أن هذا مما لا يمكن الاعتماد عليه ، لأن لقائل أن يقول : أليس الله تعالى يعلم ضروره في دار الآخرة ، ومعرفة المختصرين لم يكن صفة للأموال المتعبد ، هذا جاز ذلك في دار الدنيا ؟

وانصل بهذا ، الكلام على أصحاب المعارف (٥) ، وأبي القاسم (٦) البصري

(١) لا يجوز أن يعرف من من (٢) المعارف من من

(٣) يقصد الذين يقولون أن المعارف كلها ضرورية وهو رأس هؤلاء المعتزلة وينسب قولهم أن المعارف كلها ضرورية طاع وليس غير ، من ذلك من أن العلم بالمد وليس بمد سوى الإرادة أظهر المثل والعمل : ٢٤٢ هـ

(٤) محمد بن عيسى وعمر أبو القاسم عباد بن أحمد عمود النفس النكسي التوفيق سنة ١٢٩ هـ ذكره صاحب الف والأمل في الطبقة الثالثة وقال هو من متبرئة بغداد

تتمة الأدلة على أنه تعالى لا يعرف ضروري

ما يتصل به الدليل من الكتاب على أصح ما يرد في هذا

أما أصحاب المعارف فقد تهاقوا في ذلك شبه :

سب ، أنه لو تكن العلم بالله معاني ضرورياً ، وكل من هناك ، لكان يصح من الواحد منا أن يختار الجهل بدلا من العلم في الحالة الثانية من النظر ، لأن من حق لقادر على الشيء أن يكون قادراً على حسن صده إذا كان له صد ، والمعلوم أنه لا يمكن ذلك - فليس إلا أن المعرفة ليست من معاني وإذا لم تكن من معاني كانت ضرورية على ما تنوله

والأصل في الجواب عن ذلك ، أن الواحد منا إذا لم<sup>(١)</sup> يمكنه إقناع الجهل واختياره بدلا من العلم في الحالة الثانية من النظر ، لأن العلم يحصل بسبب مرجح ، والجهل يحصل باختياره يوما يحصل بسبب<sup>(٢)</sup> موجب ، بالوجوب أولى مما يحصل باختيار التعالي ، وهذا ما<sup>(٣)</sup> لأشبهه به هذا هو الوجه في ذلك لا ما ظنوه<sup>(٤)</sup> .

ومنها ،<sup>(٥)</sup> أنهم قالوا : إن المكلف إذا لم يعرف في نظره أنه ظاهر صحيح يؤدي<sup>(٦)</sup> إلى العلم ، فإنه يجب أن لا يدخل تحت مكلفه ، ولا يجوز له<sup>(٧)</sup> الأقدام عليه ، لأن الأقدام عليه كالإقدام على الجهل الطائ

والأصل في الجواب عن ذلك ، أنه<sup>(٨)</sup> لا يجب على المكلف أن يعلم في نظره أنه موله العلم ومؤد إليه ، كما أنه لا يجب أن يعلم أنه يتصرف فيه من أحوال معاشه أنه يؤدي إلى المطلوب ، بل يكفي أن يعلم على الحد في نظره أنه حسن أو واجب وقد تقرر عندهم ، أنه لو كان يؤدي إلى الجهل لكان

- |             |           |
|-------------|-----------|
| (١) لا ي    | (٢) سب    |
| (٣) إما ي   | (٤) مؤد ي |
| (٥) وسبب ي  | (٦) مؤد ي |
| (٧) فاعلة ي | (٨) جـ ي  |

لا يحس ولا يجب ، فعل هذا الوجه يجوز أن يدخل تحت مكلفه ولا يجب أن يعرف التفصيل الذي ظنوه

ومنها ، أنهم قالوا : إن المكلف لو كان مكلفاً بالضرورة لكان يجب أن يعلم صحتها ، لأن المكلف لا بد<sup>(١)</sup> أن يكون علماً بصفة ما كلفه ، والمعلوم أنه حال النظر لا يمكنه أن يعلم صفة المعرفة ، ولو وقت المعرفة عند نظره لكان لا تقع إلا حساً وإحاطة ، فلا يحس مكلفه سب ، لأن المكلف لا يعلم كالتكليف لا لا تعالى في باب القبح .

والجواب عن ذلك ، أن المعرفة إذا أصبحت سبب أو طريق ، وعم سبب فذلك السبب ويمرر من غيره صار كما لو علم عن المعرفة ، إذ القصور أن يمكنه الاتيان بها ، وذلك ممكن إذا عرف سبب المعرفة كما يمكن إذا عرفها نفسها ، وإذا كان كذلك حدد سرج العلم من باب الهندس والاسماء حدد هو الكلام على أصحاب المعارف على حسب ما يختلعه هذا الجهل

وأما الكلام عن أي القاسم البعني ، فالأصل فيه هو أن يعلم أنه يبي صدقه على أصل له ربح ، أن ما يعرف استدلالاً ، لا يجوز أن يعرف إلا استدلالاً كما أن ما يعرف ضروره لا يجوز أن يعرف إلا ضروره

وعن قول أن سبب<sup>(٢)</sup> بإعداد هذه الطريقة بعد منهجه سب ، فنقول إن خلاصه لا تخار إما أن يكون خلاصاً في الصفة ، أو في الوجوب

فإن كان خلاصاً في الصفة ، فالكلام عنه هو قول قد ثبت أن العلم



من أحناس التصورات فلا يخلو إما أن يدخل جسمه تحت مقدور ما أولاً ، فإن لم يدخل جسمه تحت مقدور ما فيجب أن يكون القدم تعالى قادراً عليه وإلا خرج عن كونه مقدوراً أصلاً ، فإن دخل جسمه تحت مقدور ما ، فالتقديم تعالى أن يكون قادراً عليه أولى ، لأن قدرته على الاحساس إن لم ترد على قدرته لا تنقص عنها . وبعد فإن القوى يحصر القدرات في الجنس والعدد إنما هو القدره ، والتقديم تعالى قدره له ، فإذا كان العلم بالله تعالى (١) من التصورات ، وجب أن يكون قادراً عليه ، وإذا ثبت ضرورة ما صح أن يوجد فيه وجود أو جده مما كان ضرورياً

وإن كان خلافه في الوجوب فالكلام عليه هو أن يقول : إن أهل الآخرة لا يخلو سالم من أمرين إما أن يكونوا من أهل الجنة ، أو من أهل النار ، فإن كانوا من أهل الجنة فلا يخلو ، إما أن يعرفوا الله تعالى ، أو لا يعرفوه . فإن عرفوه لم يعرفوا استحقاق النواب من جهته ، وجوزوا إعطائهم ما هم فيه من النعم بذلك يؤدي إلى التمتع المتي عنهم ، وإن عرفوا الله تعالى فلا يخلو ، إما أن يكونوا يعرفوه اسطراراً أو استدلالاً ، لا يجوز أن يعرفوه استدلالاً ، لأن النظر والاستدلال يضمن الشقة ويؤدي إلى التمتع والتكدر (٢) وما منصفان عنهم ، فلم يبق إلا أن يعرفوه ضرورة على ما عهده .

ومتي قالوا : إنهم يعرفونه بتذكر النظر والاستدلال فلا تنقص الشقة ولا يؤدي إلى التمتع ، قلنا : لا بد من أن تكون هذه المعرفة (٣) واقعة منهم

(١) بالله من من

(٢) بالله من من  
(٣) المعارف من من

باعتبارهم ، ولو كان كذلك لوجب أن يختار أحدهم من العلوم ما يبلغ ثوابه نواب بعض الأنبياء . والعلوم خلافه

فإن قيل : فلا حار أن تكون نواب يختص إلى هذه المعارف ، فلا يستحقون (١) ملك مدحا ولا ثواباً ، قلنا : في هذا سؤال لا يصح من المصمم ، لأن مدحهم أهم مكشوف في دار الآخرة ، والإلحاد منافي للتكليف وهذه القصة بينهما سودا أهل النار ، لأنك تعرف أن عالم لا يخلو من أحد أمرين إما أن يعرفوا الله تعالى أولاً ، فإن لم يعرفوه جازر قطعاً ما هم فيه من العقاب وذلك يؤدي إلى الروح والراحة المتعينين عنهم ، فإن عرفوه فلا يخلو ، إما أن يعرفوه اسطراراً ، أو استدلالاً ، لا جائز أن يعرفوه استدلالاً ، لأن إذا جعنا العلم بالله موقوفاً على احرازهم للنظر والاستدلال حار أن لا ينصروا أو لا يفسدوا ، فلا يحصل لهم العلم بالله تعالى جازر قطعاً عقاباً . وذلك يؤدي إلى الروح والراحة ، وذلك لا يجوز عنهم

وعسى ، فكل من يحب أن يظفر ومن حده أن يكون محمداً ١٢ أن محمداً في حالة الغر وقبل العلم انقضاء عقابهم ، وذلك يدعي أن لا عين عليهم من كل روح وراحة ، وذلك لا جود

ومتي قالوا : إنهم يعرفونه بتذكر النظر والاستدلال ، قلنا : لم يستحق منهم طار فيذكروهم ، لأن للمصمم من حال كثير من أهل النار أنهم ما نظروا ولا استدلوا فكيف تصور منهم تذكر

وسد فإننا إذا جعنا ذلك موقوفاً على اختيارهم ، حار أن يختار أحدهم من العلوم ما يبلغ ثوابه قدر ما يكفر عذاب معاصيه ، هل ينق انطروج من النار ، وهذا محال

(١) يستحقون من من

(٢) في آيات من من - محمداً - وقد عطف عذراً التامع

من يكون أهل  
أحد معتبر على  
عده معرفة

وسد ، طو كانوا مكلفين بالنظر والاستدلال وتحصيل المعرفة ، لكن لا بد من أن يكون لهم طريق إلى الاتصال بالكيف ولو يكون هكذا إلا وتقبل توصيهم إذا تناولوا ، فكان يجب وقد علموا أنهم متعاضدون القوة من النار أن لا يبدلوا عنها<sup>(١)</sup> ساعة واحدة ، وأن سوتوا ويتصلحوا من النار ، وهذا محال بهذه حجة دالة على مثال ما جوله أبو العاسم البلخي ابتداء .

هذه الرد على  
أدوات أبي القاسم  
البلخي

فلما ما أوردته من الشبهة من أن ما يعلم ضرورة لا يجوز إلا أن يعلم ضرورة ، فكذلك ما يعرف استدلالاً لا يجوز أن يعرف إلا استدلالاً فهو مستقيم ، لأنه جمع بين أمرين من غير علة تجمعهما ، فلا حل . على أن هذا علم اضطراراً ما يجوز أن يعلم استدلالاً ، ألا ترى أن العلم يكون ريد في النار ، كما يحصل مشاهد يحصل بحيز مهيء صادق صد مقلته . فلما إذا علم ضرورة ، إنما لم يمر أن يعلم استدلالاً ، لأنه معلوم ضرورة ، بل لأنه معلوم قط . ولهذا فإنه لو علم استدلالاً مرة لا يمكنه<sup>(٢)</sup> أن يعلم استدلالاً مرة ثالثة ، فوجه مقول وهو ، أن النظر والاستدلال قط لا يجمع القطع والنيات ، لا احتياجه إلى التصوير والتخيل على أن العلم بالشهادات ، وعبره من الأمور التي نفس عيبها ، من كمال العقل والنظر والاستدلال لا يتأتى إلا من هو كامل النقل ، ولهذا لم يمر في هذه الأمور أن تعلم استدلالاً ، وهذا غير ثابت في المعلوم للكسبية ، صارف أحدهما الآخر

الرد على من يقول  
بأنه قد يعرف  
هكذا

نعم إنه رحمه الله سأل عنه فقال كيف يصح قركم أنه تعالى إذا لم يعرف ضروره ولا بمشاهدته ، وجب أن يعرف بالنظر والاستدلال ، وفي الناس

من قال إنه يعرف تقليداً<sup>(١)</sup> . وأجاب . بأن الضيد هو قبول قول الغير من غير أن يطالبه بحجة وبسنة حتى عمله كالتقليد في عقله ، وما هذا حاله لا يجوز أن يكون طريقاً قلم ولما لم يذكر في الطرق المذكورة

والذي يدل على ذلك هو أن التقليد لا يتخلل إما أن يتخذ أرباب للذهب حجة ، أو لا يتخذ واحداً منهم إذ لا معنى لتقليد بعضهم دون بعض لتفقد القيمة والاحتصاص ، لا يجوز أن يتخذ أرباب للذهب حجة لأنه يؤدي إلى اجتماع الاعتقادات للتصادات ، فلم يبق إلا أن لا يتخذ واحداً منهم ، ويعتمد على النظر والاستدلال

الرد على من يقول  
تقليد الأئمة

فإن قالوا قل الأئمة قد تقلدوا من قبلهم غيرهم ، قلنا ليس الزهد والتفكير من أمارات الحق ، ولهذا فإنك تجد كثيراً من رهبانية التصاري قد بسوا في الزهد الصاية مع كونهم على الباطل ، هذا وجه . ومن وجه آخر ، وهو أن رجال ماس من مائة إلا وفيها زهاد وعباد ، فلا يخبر ، بما أن قل زهاد الطوائف أجمع أو لا يتخذ واحداً منهم إذ لا معنى لتقليد بعضهم دون بعض ، لعدم القيمة والاحتصاص ؛ لا يجوز أن يتخذ زهاد الطوائف أجمع لأن في هذا اجتماع الاعتقادات للتصادات ، فلم يبق إلا أن لا يتخذ واحداً منهم ويعتمد على النظر والاستدلال .

الرد على من يقول  
تقليد الأئمة

فإن قالوا قل الأئمة قد تقلدوا من قبلهم غيرهم ، قلنا : ليست الكثرة من أمارات

(١) يقول القاسم في المتن ١٢ ٧٠ مضموناً في الكتب التي بالتقليد في الزهد ضرورة ، لأن تقليد من هو من الأسماء ليس هو من تقليد من يكون من الأسماء . يجب فلما أن جند - وفيه أو - في أو - من كلا المصنفين ، وكلاماً على ولا يصح التقليد الكثرة ولا إصلاح .

(٦) نالمة من من (٧) {٨} اء = من

7. L. 50 (1)

قايط = حر همام

أما على وجه  
معرفة الله

ثم إنه رحمه الله سأل من قال كيف يصح قولكم إنه تعالى إذا لم يعرف من وجهه ، وجب أن يعرف من وجه آخر وفي الناس من قال : لا تحب معرفته أصلاً ، أجاب عنه : أنا إنما يسألك على أن معرفة الله تعالى واجبة ، وسببه في هذا التسهيل ، ثم قلنا : الطريق إلى معرفة الله تعالى لا يخرج من أحد أمور ثلاثة ، وقد نطقت أمثال منها ، هي : الحق الثالث ، وهذا هو

الذي هو على وجه  
معرفة الله

ثم الدليل على أن معرفة الله تعالى واجبة هو أنها علم في إدراك الواجبات واحتساب القبيح ، وما كان نطقاً كان واجباً (٢) لأنه ما لم يعرف دفع الضرر عن النفس ، وما كان نطقاً لم يكن نطقاً ، لأن اللطف ليس بأكثر من أن يكون المرء عنده أقرب إلى أداء الواجبات وترك القبيح ، على وجه لولا ، لما كان بهذه المانة ، ومعرفة الله تعالى بهذه الصفة ، ألا ترى أن الناس عرف أن له صانعاً عنه ومدبراً دبره إلى أطاعه وأتاه وإن عصاه عاقبه ، كان أقرب إلى أداء الواجب ، وترك القبيح ، وإن كان لا يعرفه ، فاللطف هو العلم بالمدبر في التوب والعقاب لأنه الذي يشبه له حفظ البراء والصرف ، إلا أن ذلك لم ترسب على العلم بالله ، عند العلم بالله تعالى في اللطف لما لم يتم اللطف إلا به

وعد احتلف كلام فاضى القصيدة في هذا الباب (٣) مرة أشير إلى ما ذكرناه ، ومرة قال القصيدة بل لاسي ، من المعارف التي يوجهها على المرء ، إلا أنه حقيق اللطف ، ألا ترى أنه لو لم يعلم الله تعالى قادراً عالماً ، لم يكن عنه ما يستحقه الدوام والمتمتع من جهته نطقاً له

ثم إنه رحمه الله أطلق بهذا (١) كالمهرست لما يريد أن يذكره من بعد ، فقال (٢) إذا لم يكن مد من النظر ، فينبى أن ينظر في هذه الحوادث من الأحكام وغيرها ويرى جوارز التعبير عليها فيعرف أنها محدثة (٣) ، ثم ينظر في حدوثها ، فيحصل له العلم بأن لها محدثاً قياساً على تصرفاتنا في الشاهد ، وهذا أول علم يحصل بالله تعالى على طريقة أي المذيل وهو الصحيح .

ثم ينظر في أن ذلك علم لا يجوز أن يكون هو ولا مثله فيحصل له العلم بأن له (٤) محدثاً محققاً لنا وهو الله تبارك و (٥) تعالى ، وهذا أول علم يحصل بالله تعالى (٦) بالنظر والاستدلال عند أي على

ثم ينظر في صحة العمل منه ، فيحصل له العلم بكونه قادراً

ثم ينظر في صحة الفعل منه على وجه الأحكام والانساق ، فيحصل له العلم (٧) بكونه عالماً ، ثم ينظر في كونه قادراً أو طاعاً ، فيحصل له العلم بكونه حياً

ثم ينظر في كونه حياً لا آفة له ، فيحصل له العلم بكونه جميعاً بصيراً مدركاً للمدركات

ثم ينظر في كونه عالماً وقادراً ، فيحصل له العلم بكونه موجوداً

ثم ينظر في أن الحوادث تنسب إليه وهو لا ينسب إلى أحد ، فيحصل له العلم بكونه قديماً

(١) هذه الجملة ما هو في من (٢) الذي في من

(٣) ما بين التوسيع فاقس من من

(٤) ما في التوسيع فاقس من من

(٥) فاقس من من (٦) فاقس من من

(١) الله في

(٢) ذلك لأن النظر هو لا يزدى إلى العلم ، بل هو الذي هو من راجع إلى (٣) ما بين التوسيع فاقس من من

(٤) ما بين التوسيع فاقس من من

وهو من من من  
وجه النظر

رأى أي من من  
وجود الحوادث

١ - أنه لا

٢ - أنه عالم

٣ - أنه حي  
صحيح : بصير  
مدرك

٤ - أنه موجود  
ولعلم

ثم ينظر في كونه قديماً ، فيحصل له العلم بأنه ليس بجسم ولا عرض ولا يحور عليه ما يحور على الأجسام والأعراض من الماخورة والحلول وغير ذلك من الصعود والهبوط والأرصاد والاعتدال والاعتقال من مكان إلى مكان ولا محور (١) الزيادة ولا (٢) النقصان عليه .

ثم ينظر في أنه لا يحور عليه الزيادة والنقصان فيحصل له العلم بأنه هو لا يحور عليه الحاجة ، إذ الحاجة إنما تحور على من يحور عليه الزيادة والنقصان . ثم ينظر في أنه لا يحور عليه ما يحور على الأجسام من الماخورة والقبالة والمادة والحلول ، فيحصل له العلم بأنه لا يرى بالآبصار ولا يترك بشيء من الحواس .

ثم ينظر في أنه لو كان معه ثلث لقمانا ، وحدها يؤدي إلى الصف الذي لا يحور إلا على الأجسام ، فيحصل له العلم بأنه واحد لا ثاني له ، شاركه في القدم والإطية ، فيكون قد حصل له العلم بكمال التوحيد .

ثم ينظر بعد ذلك (٣) في أنه عالم بقيق القيقح وشمس عنه وعالم بمسئله عنه فيحصل له العلم بكونه عدلاً حكماً ، لا يعمل القيقح ، ولا يحس بالرحب ، ولا يأمر بالقيقح ، ولا يهين عن المحس ، وأن أفعاله كلها حسنة .

فهذه الطرق يحصل المرء لنفسه علوم التوحيد والمثل بهذه جملة أحكام (٤) رحمه الله ليصلها (٥) أسعد

ثم إنه رحمه الله لما فرغ من المقدمة التي فتمها ، عاد إلى الكلام في أن معرفة الله تعالى واجبة ، يربط عليه الكلام في أن النظر في طريق معرفة الله (٦) واجب

والأصل في ذلك ، أن النظر في طريق معرفة الله تعالى واجب (١) ثم ليس هو الفصود في حقه ، وإنما المقصود منه المعرفة ، حتى لو أمكننا تحصيل المعرفة بدون له لكان لا معنى لإيجاده

وقد سالتنا ذلك أصحاب المعارف إلا أنهم افترقوا ، فبعض من قال : إن المعارف كلها تحصل بحدساً وهؤلاء لا يوجبون النظر البتة ، وبعض من قال : إن المعارف تحصل بطريق العقل عند النظر ، فيوجبون النظر إليه . وسكن (٢) لا على هذا الوجه الذي أوجينا ، ففي الخلاف يتساوونهم .

والأصل في هذا الباب أن يتم أن وجوب كل نظر يتدفع به الضرر عن نفسه مقرر في عقل كل عاقل ، ولا شبهة في ذلك وإنما يشبه الحال في بعض الأنظار القصلة هل هو بهذه الصفة أم لا .

ثم إذا أردنا أن نعلم وجوب بعض الأنظار لنفسه التي هدد حالها ، معصية ما لجله المقدر في العقل ، وصار الخال فيه كالحل في العلم بقيق الظلم على الخلة ، والتمس بأن هذا يبينه ظلم ، فكما (٣) أ ، عند هذين الدسجين بخارهما (٤) عما ثابته بقيق الظلم المعين إلحاقاً ما لجله المقدر في العلم ، كمنظت ههنا إذا سب ههنا ، ومعلوم أن (٥) النظر في طريق معرفة الله تعالى مما يتدفع به الضرر عن النفس ، ثبت وجوبه .

النظر في طريق معرفة الله ليس خصوصاً لقائه

مخالفه أصحاب المعارف ومن قال بالإمام أو طبع الخبر

ليس جسم عرضاً يحور عليه

غير

لا يرى يحور ولا كالموسى

واحدة

أ . عالم

وهذا هو المقصود من النظر في طريق معرفة الله

(١) من أجل أن النظر علم عند الناس لأنه أساس التكليف ، والنظر من أجل الله فلهذا لأنه يكون بحسب قواعده ، وكذلك المعرفة ، ووجودها من جهة الله صبح لأنه لا مانع منته من قضاها . . . وصبح أن يعرف منها أو من اجتماع ما يحس به أن يتكلموا به . . . يصح أن يتكلم به . . . نرى التي ١٦ : ١٦٢ | ويزيد الجويني وجهة نظر الناس في أن النظر هو الذي ينفي الله العلم . انظر الإرخاء الجويني من ٣  
(٢) كما في من  
(٣) قصة من من  
(٤) قصة من من  
(٥) قصة من من

(١) قصة من من  
(٢) قصة من من  
(٣) قصة من من  
(٤) قصة من من  
(٥) قصة من من  
(٦) الله تعالى في من

فإن قال : وما ذلك الصدد الذي يتدفع عن النفس بالنظر في طريق معرفة الله تعالى (١) ، قيل له : هو (٢) الصدد الذي يخاف المرء (٣) عند تركه النظر (٤) أن يترك الكلب إذا لمع كمال القتل لا بد من أن يخاف من ترك النظر (٥) صرّاً سبب من الأسباب

فإن قال : وما أسباب الخوف ؟ قلنا : تختلف ، وربما يكون اختلاطه بالناس وسماع اختلافهم في الأديان وتضليل بعضهم بعضاً ، وتكثير بعضهم بعضاً ، وقول كل واحد منهم للآخر إن الحق في حامي ، وإن ما أت عليه باطل يؤدى إلى الهلاك ، فحينئذ يخاف العاقل أن لم ينظر ولم يحكم أن يقع في ورطة ومهلكة ، وربما يكون سبب الخوف دعاء الدعاء وقصص القاصيين وتخوف المخوفين ، وربما يكون ذلك مخاطر (٦) من جهة الله تعالى أو من جهة صس الملائكة ، وربما يمتز به الخوف أن ينظر في كتاب مبرى (٧) هناك مكتوباً لا يأمن أن يكون ذلك صانع صحتك ، ومسر درك ، إلى أطلعه أئانك ، وإن عصبته حقيق صدد هذه الأسباب أو عند بعضها لا بد من أن يخاف من ترك النظر صرراً ، حتى لو لم يخف البتة لم يكن مكلفاً ولا مطلقاً ؛ إذ العاقل إذا حرم أمانة صحيحة صاف لا يحال وقد تقرر في النقل أن دفع الصدد عن النفس واجب سواء كان معلوماً أو مطلقاً ، وسواء كان ممتداً أو غير ممتد ، إذا كان للدفع به دون اندفع ، ثبت وجوب النظر في طريق معرفة الله تعالى .

فإن قيل : ما استكرتم أن صدد النظر أكثر من الصدد الذي يتدفع به ؟ قلنا : لأن الصدد الذي يتدفع بالنظر هو صدد الغلب ولا شب في أن صدد النظر هو

ومضى قيل : إن ذلك الصدد يمكن دفعه عن النفس بالتقليد أو بأن صرف الله تعالى اضطراً أو مشاهدة فلا يحتاج إلى النظر والاستدلال ، قلنا : قد تكلمنا على هاتين الحالتين وبيننا عند التقليد وأنه تعالى لا يجوز أن يعرف اضطراً ولا بمشاهدة

ومضى قيل : إن ذلك الصدد مطعون فلا يجب دفعه ، قلنا : لا فرق بين أن يكون الصدد مطعوناً أو معلوماً في وجوب دفعه ، ألا ترى أنه لا فرق بين أن يشاهد في الطريق سبباً ، وبين أن يحير بحير بذلك ، فإنه يلزمه التحجب عن سبوك تلك الطريق أصل هذا جبرى الكلام في ذلك .

**فصل** . ثم أنه رحمه الله عطف على الجملة المتقدمة الفرض المقصود باللب وهو الكلام في أن النظر في طريق معرفة الله تعالى أول الواجبات ، وربه على الفصل الذي قبله لما كان ذلك كلام في وجوب النظر ، وهذا كلام في أنه أول الواجبات

ودل على ذلك بأنه قال : سائر الشرائع من قول وفعل لا تحس إلا بعد معرفة الله تعالى ، ومعرفة الله لا تحصل إلا بالنظر فيجب أن يكون النظر أول الواجبات

وعن بيل إيراد الدلالة على ذلك بين المراد بهذه العبارة فإن إطلاقها

(١) وأول من قال بإيجاب الخوف بالنظر قبل ورود النص هو جمهور من معوالي . انظر الملل والنسب ١ : ١٥٥ ، والانتصار لقيط ١ : ١٥١ ، ٢٢٢

(١) فافهم من من  
(٢) ما بين الزاوية فافهم من من  
(٣) أو : فافهم .  
(٤) فافهم من من  
(٥) فافهم من من

بهم أنه لا يجوز أن يكون في الواجبات ما يجب على المرء حال توحه التكليف عليه كالنظر ، وعلى كذلك فإن من دخل روع الغير ثم توحه عليه التكليف (١) يلزمه الخروج عنه (٢) كما يجب عليه النظر ؛ هذا قلبه ، وذلك بعارضته . وكذلك من كان عليه دين ، أو عنده وديعه ثم توحه عليه التكليف فإنه يلزمه الخروج عن عبده ، وذلك كما يلزمه النظر

بما ثبت هذا فاعلم أن المراد بقولنا في النظر في طريق معرفة الله تعالى أول الوحيات أربع الواجبات التي لا يتكلم المكلف عنه بوجه من الوجوه

والدليل على ذلك ، أن سائر الواجبات إما أن تنأخر عن معرفه الله تعالى أو يجوز انعكاس المكلف عن روجه عليه . وكلامنا فيما لا يتكلم المكلف عنه بوجه من الوجوه

ويصل ذلك أن الواجبات على صريحي على شرعي ، فالنسيان نحو رد الوديعة وصفاء الدين وشكر النعمة فما من شيء منها إلا وجود انعكاس المكلف عنه بحال من الأحوال ، وأما الشرعيات ، فالشرط فيها إضعافها على وجه القرينة والمعانة إلى الله تعالى ، وذلك لا يحسن إلا بعد معرفه الله تعالى

فإن قيل كيف يصح قولكم أنه لا يجوز أن يتكلم من وجوب شكر النعمة عليه ؟ قل : لأن النعمة لا تخلو أن يكون من قبل الله تعالى ، وشكره الله تعالى لا يجب إلا بعد معرفته وتوحيده (٣) وعظمه ، وأنه قديم ذلك الإحسان إليه ، وإما أن يكون من قبل الآخرين ؛ فالأدنى إما أن يكون أحداً ولا شك

(١) في من على النحو التالي : لا يلزمه الخروج عن عبده .  
(٢) في من على النحو التالي : سرقته بجهده .

في جوار انعكاسه عن وجوب شكر نعمة الأنبياء عنه ، وفي أن يقال أنه لا يجوز أن يتكلم من وجوب شكر آتوه عليه ، وهذا غير متنع أن يكون غرضها بالمقارنة قضاء الوطر وتعيد الشبهة فلا يلزمه شكرها

فإن قيل : ليس المكلف إذا علم قبح الظلم والكذب وغيرهما من القبايح يلزمه (١) الاجتناب عنها فهذا حاشا له أو الواجبات ؟ قلنا : كلامنا فيما يلزم المكلف منه والظلم والكذب وغيرهما من القبايح ليس بهذه الرتبة ، فإن أحداً يمكنه الاجتناب عن (٢) القبايح وإن لم يعمل فضلاً

فإن قال : هذا لا يمكن ، لأن القادر بالقدره لا يتكلم عن الأحد والترك ، قلنا : هذا أصل فاسد عندنا ، والدليل على ذلك ما ذكره شيخنا أبو إسحق ابن حياش (٣) ، وهو أن أحداً لا يريد سرقات الناس في الأسواق ولا تكرهها ، فقد حلا عن الشيء وعن صده

فإن قيل : إنه يعرض ، فلم يخل عن هذين الصديقين إلا إلى ثالث هو الإعراض ، قلنا : الإعراض ليس بمعنى ، لأنه لا يلزم ضرورة ولا طريق إليه

فإن قال : إن إليه طريقاً وهو كونه معرضاً ، قيل له : ليس المعرض بكونه معرضاً ، والاكأن بعد من نفسه ، كما بعد كونه سريداً أو كارهياً من نفسه ، وقد علم حلاله .

فإن قيل : فلا يجعلكم النظر في وجوب النظر أول الواجبات ؟ قلنا : في المكلف إذا بلغ كمال الميل لأنه أن يحذف من حركة النظر ضرراً لسبب من

(١) لزمه من (٢) من ر ١  
(٣) قال القاضي : وهو الذي فرضنا عليه أولاً ، وهو من الورع والزمه والظلم على حد عظيم . ذكره القاضي في المجلد الثاني : انظر لنبه والأصل ص ١٧ .

النظر في طريق معرفة الله من الواجبات التي لا يتكلم بها المكلف بوجه من الوجوه

سورة : حلاصه  
النظر في وجوب  
النظر أول  
الواجبات والزمه

الأسباب ، وعلم وجوبه عليه ضرورة أو بآرد إلى ما هو معلوم ضرورة فلا يحتاج إلى النظر والاستدلال ، على أن <sup>(١)</sup> معنى النظر ما لا طاقنا ودما النظر في طريق معرفة الله تعالى أول الواجبات ، ولو كان النظر في وجوب النظر غرض في طريق معرفة الله تعالى ، حاز أن يكون أول الواجبات .

هــن قيل : هـلا جعلتم العلم بالله تعالى أول الواجبات فإنه هو المقصود بالدين ؟ قلنا : إنه وإن كان كذلك إلا أنه يتأخر في المقبول عن النظر ولا يحصل إلا به ، فيجب أن يكون النظر أول الواجبات .

هــن قيل : يلزم على هذا أن يكون القصد إلى النظر واختياره أول الواجبات فإن النظر لا يحصل إلا به ، قلنا : ليس كذلك لأن النظر مجرد الفعل ، ومجرد الفعل لا يحتاج إلى القصد والإرادة ، وحيث يقع مع القصد فلا يقصد معناه .

ومما يحال فيه كالحال في إرادته الأكل مع الأكل ، فكما أن الأكل لا يحتاج إلى الإرادة وحيث يقع معناه إنما مع سماً للأكل ، والقصد هو الأكل ، كذلك ههنا .

وكذلك هـن أسدنا لو كان على شفير الجنة والنار وهو عالم بما في الجنة من النافع وما <sup>(٢)</sup> في النار من الباطل وسلبه الله تعالى إرادة دخول الجنة وحق فيه إرادته دخول النار ، فإنه يحصل الجنة لا محالة دون النار من غير قصد وإرادة . فعلم أن مجرد الفعل لا يحتاج إلى القصد والإرادة .

يبين ما ذكرناه ويوضحه ، أن الواحد منا لو كانت بالنظر ومنع عن المقصود والإرادة ، سكتا <sup>(٣)</sup> يسكن <sup>(٤)</sup> تسكنه بالنظر <sup>(٥)</sup> ولو كان النظر يحتاج إلى القصد

هـلا يكون العلم  
بـه أول الواجبات

والإرادة ، لكان تكليفه بالنظر تكليف ما لا يطاق ، وليس كذلك لثبوت أن المعرفة محتاجة إلى النظر ، حتى لو منع عن النظر ما حسن مكلفه بمعرفة ، لأن تكليفه بها سكتا ما لا يطاق .

هــن قيل : هـلا قلتم إن الخوف الذي يحصل عند ترك النظر أول الواجبات ، قلنا : هذا جلب من الكلام وحصل من القول ، لأن الخوف من شرائط التكليف ، فكيف <sup>(١)</sup> يحصل واجباً على التكليف . فضلاً عن أن يكون أول الواجبات ، فهو <sup>(٢)</sup> جاز هذا ، جاز أن يقال : إن كان السبب أول الواجبات ، وإن كان من شرائط التكليف .

واعلم أن هذا الخوف إنما يكون من قلنا ، ولا يجوز أن يكون من قبل الله تعالى لأن المرجح <sup>(٣)</sup> إلى ظن محصور ولا حكم للفعل إلا إذا صدر من أمانة صحبة والأمار لا يجوز على الله تعالى لأنه عالم لذاته ، فهو وحده من جهة العلم وإحاطة هذه ، لتبرل منزلة الظن السوداء ، وذلك مستحيل عليه . يبين ذلك أن التل لا يخلو إما أن يكون من قبيل الاعتقاد على ما قاله الشيخ أبو هاشم ، أو يكون جبراً رأسه على ما يقوله باقي الشيوخ . فلو كان من قبيل الاعتقاد فلا غلو إما أن يكون معتقده على ما اعتقده عليه ، أو لا يكون كذلك . فإن كان معتقده على ما اعتقده عليه لم يكن ظناً وكان علماً وإن لم يكن كذلك كان جبراً قبيحاً ، والله تعالى مره عنه . وإن كان جبراً رأسه ، فإنه لا يمتك من التصور الذي هو اعتقاد

هـلا يكون العلم  
بـه أول الواجبات



مخصوص ، فحال ذلك الاعتقاد لا نحو بما أن يكون معتقده على ما اعتقده عليه ، أو لا يكون كذلك ، فإن كان معتقده على ما اعتقده عليه لم يكن خطأ بل يكون عدلاً ، وإن لم يكن كذلك كان خطأ قبيحاً والله تعالى مره عن الخلل والتصحيح .

فصل من هذا أن الخوف لابد من أن يكون من هاتين ، ثم لا يمتنع مع ذلك أن يكون من شرائط التكليف

من قيل . لو كان المرجع بالخوف إلى ما ذكرتموه من الفتن المخصوص لكان لا يدخل في المفردات ، والمعلوم (١) أن أئمتنا يخاف الموت مع كونه مقطوعاً به ، قبل له : لا عاقبة الموت ، إنما خوفنا من الوقت الذي يحدث فيه ويرد وذلك غير معلوم ، فذلك (٢) تحقق الخوف به

من قيل : أليس الملائكة يخافون عذاب (٣) الله تعالى ، قال الله تعالى : « يخافون رجم من فوقهم ويدعون ما يقرعون » ، ومع علمهم بأنهم لا يدعون ، قلنا : إنهم لا يخافون العذاب على الحقيقة ، وإنما خوفهم خوف توق وحنن على ما قاله شيخنا أبو هاشم رحمه الله تعالى (٤)

فإن قيل : فلا جاز أن يكون مشاهدة الأداة والنظر في أحوال القادرين أول الواجبات ؟ قلنا : لا يشاهد ما لا يقف على اختيار الكفا ، بل يحصل على طريقة الزحوب والتكليف بما يلحق كمال العقل لابد من أن يشاهد الأداة ويعرفها (٥) ضرورة فلا يحتاج إلى ماري في ذلك ولا استدلال ، فلو أنه

حالا يكون معامدة الأداة والتفكير في أحوال القادرين أول الواجبات

(١) ومعلوم في م  
(٢) العذاب من الله في م  
(٣) التعليل . . .  
(٤) خاصة في م ، وأبو هاشم هو عبد السلام الجبلي رحمه الله من الفقه المتوفى سنة ٢٢١ هـ . ذكره صاحب الفية في الطبقة الثالثة من ٩٤ ، وتمامه فيه الجبار من أئمتنا وإن ظاهري في بعض الأمور .

(٦) أو يعرفها في م .

يحتاج إلى ذلك فإن لم يقيد النظر بل أطلقنا وعاد النظر في طريق معرفة الله تعالى أول الواجبات

فصل من هذه الجهة أن النظر في طريق معرفة الله تعالى أول (١) الواجبات الفنية عن المعنى الذي تقدم .

وأما الواجبات الشرعية على ما ذكره رحمه الله في الكتاب فحين : أحدها ما هو من باب الوصف والقول والمباراة ، والآخر ما هو خارج عن هذا الباب

أما الأول : هو كالإقرار بالشهادتين وما يعبرى هذا المجزئ ، والثاني : هو من باب الصلاة والصيام والحج وما شاكل ذلك . وكلا الوجهين متأخر عن معرفة الله تعالى

أما الصلاة والصيام وغيرها من العبادات فالشرط فيها إيمانها على وجه القربة والعبادة ، وذلك لا يحس (٢) إلا بعد العلم بالله وتوحيده وعنده

وأما الإقرار بالشهادتين فلا شك في أنه متأخر عن معرفة الله تعالى ، لأن موخليا رقصة العقل ما كفا موجب الإقرار بذلك إلا بعد من لحقته به في دينه فهو إن شاء الله شرعي ، والتكاليف الشرعية لا شك في آخرها عن معرفة الله تعالى (٣) وتوحيده ، وعنده هذا وجه ومن وجه آخر ، إن الأمر بالشهادتين صورته ، « أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله » وهذا قول يحتمل الصدق والكذب ، متردد بينهما ، فظهر من ذلك أن يكون على نصية في يده بحيث لا يتصور خلافه حتى يحس منه ذلك وإلا قبح .

(١) في م ، أول مقدم على جميع (٢) محس في م  
(٣) خاصة في م



على ذلك أن قال : إن الله تعالى لو أناب من لم يستحق الثواب فإنه يكون مسمياً عليه مع أن ذلك قبيح . وإنما قلنا إنه قبيح لأنه لا يندفع عن التعظيم ، والاسد . به فيجح ألا ترى أنه يقع من أحدنا أن يعلم أحبباً على الخلد الذي بعظم والده لا روحه سوى ما ذكرناه من أن الاستدعاء بالتعظيم قبيح ، وكذلك فإن أحدنا لو كان (١) ملك العير جميع ما يعسكه حتى يقرر نفسه لكان مسمياً عنه بذلك مستحقاً للشكر من جهة وإن كان ما فعله قبيحاً لقوله عز وجل : « ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط » (٢) « إلا أن لأنى على أن قول إنى (٣) لا اسم (٤) أن ذلك نعمة ، لأن من حق النعمة أن يستحق عليها الشكر ، ولو عساه الله تعالى من ذلك ، لم يستحق الشكر ، ولو استحق الشكر من ثواب فإنما يستحق لأن الثواب وصل إلى ذلك الثواب والنفع من جهة عز وجل ، وكذلك الكلام حين ملك العير جميع ما ملكه أنه لا يستحق بذلك الذي فعله مدحاً ولا شكراً ، وهو استحق الشكر من جهة إننا يستحق لأنه وصل إلى ما وصل إليه من النافع من جهة وهذا غير مستبعد ، لأنه ليس يجب في المنعم أن يكون قد فعل شيئاً يستحق به الشكر لا محالة ، بل لا يسمع استحقاقه للشكر وإن لم يكن منه (٥) فعل أصلاً ألا ترى أن من اكتسب في جنب العير مالاً يلزمه شكر ذلك العير وإن لم يكن منه إليه صل ينصرف هذا الشكر إليه . وكذلك فإن أحدنا إذا أمر علامه بأن يدفع دراهم إلى العير ، يكون مسمياً عليه ، مستحقاً للشكر من جهة وإن لم يكن منه إليه فعل . وكذلك من لم يطالب (٦) عيرته بالدين كان مسمياً عليه مستحقاً للشكر من جهة من غير فعل ينصرف إليه الشكر

مع أن المنعم قد يكون مسمياً عليه مستحقاً للشكر وإن لم يكن له فعل أصلاً ، كما أن المخل بالواجب قد يكون مستحقاً للدم وإن لم يكن منه فعل واعتبرنا أن نكون وصية إلى العير لأنه لو أوصلها إلى نفسه لا تكون نعمة لأن من حق النعمة أن يستحق عليها الشكر ، ومن المستبعد أن يستحق الإنسان من نفسه لنفسه الشكر

واعتبرنا أن يكون فاعله قصد بها الإحسان إليه ، لأنه لو لم يقصد بها منفعة وكان مقصده مسمياً عنه لم يكن مسمياً (١) ألا ترى أن الرازي (٢) قد قدم إلى غيره ثمناً من ربحه من ماله ، وأنعم به التمس فإنه لا يكون مسمياً عليه ، قصد بذلك مع نفسه لا معه ، وكذلك من قطع الثياب الفاخرة بأواريه وعده به يرمح عابهم إذا ناعهم ، لم تكن بذلك مسمياً عليهم ، لما كان عرصه بذلك نفع نفسه لا بهمهم وكذلك من أنفق على أولاده نفقة جملة اسرور عنه لم تكن بذلك مسمياً عليهم ، لما كان عرصه بذلك نفع نفسه ، وإن كان الثواب من حال الآباء أهم إذا أعتقوا شيئاً على أولادهم كان (٣) لهم مع الأولاد ومسررتهم وما شئت لهم من السرور يكون على وجه النفع ، ولذلك يحكم بكوتهم مسميين عليهم ، وكذلك من استأجر أجيراً ووفر عليه الأجرة لم يكن بذلك مسمياً عليه ، لما كان عرصه بذلك نفع نفسه ، ولا يلزم على هذا شكك ، فيقال كان يجب أن لا تكون الله تعالى مسمياً به هيئاً ، لأجل أن النفع يستعمل عليه حل وعز فلا يمكن أن يكون عرصه بذلك نفع نفسه ، وبما عرصه بذلك نفعنا إلى درجة لا ينال إلا بالتكليف ، صحح أنه لا بد من أن يكون قصد فاعله بها وجه الإحسان إلى العير

(٢) لوى من

(٤) فإن في من

(١) مسمياً على في من

(٢) الثقب وما ، نعان به الثياب

(٣) آل عمران ٦١

(٤) نال في من

(٥) بطاله في من

(١) غافله من من

(٢) إننا في من

(٣) منه إليه في من

فإن قيل : قد عرفت النعمة بالنعمة ، فما معنى النعمة ؟ قيل : - معناه اللذة والسرور ، أو ما يؤدي إليهما أو إلى أحدهما .

أما اللذة <sup>(١)</sup> فكان بحث حرب أحدنا الغير <sup>(٢)</sup> ، أو يصح لعمه شبهة في <sup>(٣)</sup> ، أو تلحق عيه حله نفسه ، فيكون قد أوصل إليه اللذة والسرور . وأما ما يؤدي إليهما ، فكان يدفع إليه <sup>(٤)</sup> درهم أو دينار <sup>(٥)</sup> شترى بها ما يشاء .

أو ما يؤدي إلى أحدهما ، فكان يذله على كره فيكون قد فعل به ما يؤدي إلى السرور . وهذه الخلة عندنا دفع الضرر والضرر لم يكن معاً بنفسه لما كان مؤدماً إليه فقاما . إن من استوجب إنساناً فم لاقتل وحل نفسه كان معصية بذلك ماصاً له . ولذلك حكى أيضاً بكون الحياة معاً وإن لم تكن معاً نفسها لكرها أصلاً في النافع ومؤديه <sup>(٦)</sup> إليها . هذا حد النعمة

وأما النعم ، فهو فاعل النعمة ، كالكرم والجمل والمغن ، فلا يراد في <sup>(٧)</sup> تفسيره على هذا لأنه اسم مشتق من النعمة ، كما أن الكرم والجمل مشتق من الإكرام والإحسان ، والأسامي المشتقة لا يرجع إلى بيان فاعلها إلا إلى المشتق منه ، فلا يراد في صبر المصارب <sup>(٨)</sup> عن أنه فاعل للصرب الذي اشتق منه . وكذا القول في الثام والكاسر وغيرها من الأسامي للشبهة

وإذا قد عرفت ذلك ، فاعلم أن النعم قد يكون معصية معصية النعمة ومباشرة لها وذلك أن يعظم حائماً أو يكسو عارياً ، أو بهل ما يؤدي إلى ذلك وقد يكون معصية وإن لم يصدر منه فعل أصلاً كأن لا يطالب عريمه بالدين

إن لم يرد له أو توفها عليه ، وغير ذلك في العتب عمو الله عن العصاة ، وإن لم يوافقهم فإنه <sup>(٩)</sup> حل وعز <sup>(١٠)</sup> لو عدا عنهم ولم يعاقبهم لكان معصية عليهم بذلك ، وإن لم يصدر منه فعل إليهم ، فصيح <sup>(١١)</sup> وتقرر إذا ما <sup>(١٢)</sup> أردناه

ثم سأل رحمه الله تعالى : متى يستحق النعم من النعم عليه الشكر ، وأجاب بأنه <sup>(١٣)</sup> متى استحق الشكر من جهة إذا حصلت النعمة عن إهداء نقائمه أو موقى عصبه وذلك طاهر فإن من أعطى غيره دساراً أو موقى عيه ثوباً يساوى هذا القدر أو كساه ثوباً ثم قتل له ولجأ فإنه لا يستحق من جهة شكر إلا أن هذا الكلام فيما مع الشكر من الاستقرار فأنما الاستحقاق لقاب حالة <sup>(١٤)</sup> النعمة ، الأهم إلا إذا جمع بين النعمة والإهداء فحينئذ كما يمنع الإهداء من استقرار الشكر على النعمة ، يمنع من استحقاقه أيضاً

ثم سأل عن ذلك في حقيقة الشكر لما كان من حق النعمة أن يستحق الشكر ، وكان الترتيب الصحيح في ذلك أن يبين أولاً حقيقة الشكر ، ثم يترتب الكلام في كيفية استحقاق النعم له ، لكنه قد أوردته فنبهناه

وحمل القول في ذلك أن الشكر هو الاعتراف بسمه النعم ، مع صرب من التعظيم ولا بد من اعتبار الوصفين جميعاً لأنه لو اعترف بسمه النعم ولم يعظم فقال : هذا ثوب كساية فلان وسكت ولم يكن شاكرًا ، ولم يعظم من حق الاعتراف ، فعل : فعل الله فلان كذا ، وذكر النعمة ولا اعترف بها لم يكن شاكرًا أصلاً ، وإذا يكون شاكرًا إذا جمع بين الأمرين جميعاً فقال : هذا ثوب كساية فلان خراء الله عني خيرًا ، أو شكر له صديقه وحله .

(١) بحث أحدنا حرب الغير ، في م (٢) دينار أو درهم في م

(٣) مؤدية في أ (٤) عز و أ

(٥) الصارب أيضاً في م

(٦) عز وجل في م

(٧) أنه في م

(٨) صبح لدا في م

(٩) حال في م

ثم إلى هذا الشكر والاعتراف قد يكون باللسان والرجع به إلى ما ذكرناه ولا يجب إلا إذا اتهم بكفر من النعمة فأما أن يدينه بكل حال ، فلا

وقد يكون بالقلب ، والرجع به إلى العالم بعممة النعم والعزم على إظهار شكرها إذا لحقت نعمة في ذلك ، وهذا مما يجب دائماً ولا يسهل إلا عند سهو أو غفلة

وكما أن الشكر قد يكون باللسان ، وقد يكون بالقلب ، فقد يكون بصرف من الإقبال المخصوصة ، نحو هذه المبادلات التي تقرب بها إلى الله تعالى ، من صلاة وصيام وحج وجهاد ، فإياها حربه بحري الشكر لله تعالى على نعمه وأياها إلا أن هذا الصرب من الشكر ليس يستحقه إلا الله تعالى لأنه لا يزدى على نهاية ما يمكن من الدال والمخصوص ، وذلك لا يوجب إلا على أصول النعم ، والقادر على أصول النعم ليس إلا الله تعالى ، فلا شك أحسن بامتداده على الصرب من الشكر

ثم إلى الزمان متى أتى بهذه العبادات ، وأدى هذا الشكر ، نحن من الله تعالى نعماً آخر ونعمة أخرى بخلاف الشكر مما يوجب شكر أحد ، فإنه لا يستحق من جهة شيئاً آخر والسبب في ذلك هو أن الله تعالى هو الذي حمل الشكر شافعياً ، فلا بد أن يكون في مقابله (١) ما يوجب عنه شكره ، وإلا فلا ظناً ، وكان عمرك أن تكلف أحد غيره عملاً شافعياً ولم يجر عليه أحراً ، وذلك قبيح في الباطن كونه ظاهراً ، فكذلك في الغائب وليس كذلك سبيل أحداً فإنه لم يحمل للشكر شافعياً على الغير ، وإنما الله تعالى حمل هذه النعمة ، فلا جرم أن من شكره استحق عليه الثواب الجزيل ، والأجر العظيم

بالإضافة تعالى لما أوجب علينا شكر الوالدين ، من شكر (١) نعمهما البارئة (٢) فإنه يستحق من الله تعالى نعماً آخر ونعمة أخرى . فعل هذا يعبري أول في حقيقة النعمة ، والتمتع وما يتصل بها .

وسود بعد هذه الجملة إلى الكلام في أول نعمة أسمى لله تعالى بها ما

أول نعمة الله تعالى بها ما قد عادره الله تعالى إلى ذلك ، حقول . إن أول نعمة أسمى الله تعالى بها ما إلى حلقه إلهاداً . نعمه بذلك ، واعتدنا حلقه إلهاداً لينعمه لأنه لو لم يكن ممدماً عليه كما في المضموم (٢) ، ولو حلقه غير حتى لم يكن ممدماً عليه كما في المضافات ، ولو حلقه حياً لا ينعمه بل يصبره لم يكن ممدماً عليه أيضاً في الكفار والفاسق إذا أعادهم للدار فإنه لا يكون ممدماً عليهم وإن حلقهم ، لما لم يحلقهم لينعمهم بل يصبرهم ، فلا بد من اعتبار هذه الرخوة الثلاثة . والحياتة ، وأن يكون عرصه به جمع (٣) .

ولهذا قلنا : أن العبرة مع تمسكهم بالخير لا تمكنهم أن يعرفوا أن الله تعالى على أحد ، لا نعمة الدنيا ، ولا نعمة الدين ، لتجورهم أن تكون الله تعالى المطلق لا لفرص أصلاً ، لا نعمة ولا لمصره ، بل حلقهم عينا ، تعالى عن الله . وهذا يوجب عليهم أن لا يعرفوا الله تعالى لها بحق له العبادات ، لأن

(١) قسم في سر

(٢) آثار من العبرة بالله نعمة عينا ، وله ذكر الإحسان في التيسير في الدين أن له انظر إليهم خير العبادات أن للمضموم شيء . أنه أن الجور قبل وجوده يوم . أن الحق حقيقة المضموم هو تصريح قدم العالم ، وألحق أن المنزلة ثم يصفوا ذلك . بل يعلم العالم فكره أر حده كسر الفراق من يقدر بها من فلاحه الإعلان لأنها نوع من . أن العبرة قد أردو من هذه الفكرة فأكد نعمة الله تعالى كل شيء . ما . من الله للمضموم ليس له نعمة بداهة وأما ثور من العالم بإيجاد الله ، فذلك الأمانة للمضموم ليس شيئاً . انظر التلخيص . التمهيد من ١٤ (٣) في الأسفل . نعمة الدارمة الوالدة

المادة هي النهاية والخلوع ، والفائدة والشكر ، والشكر إنما يستحق على النعمة ،  
فإذا لم يكن القوم أن جرموا كونه ممتنعاً أصلاً ، كيف يمكنهم معرفة إلهيته (١)  
واستحقاقه لعبادة ، التي هي النهاية في الشكر

وهذا كله طارض في الكلام :

والغرض المقصود هو أن الحياة أولى نعمة الله تعالى بها على امرئ  
والدليل على أن الحمد لله ، هو أنها مصححة للانخداع بها ، حتى لا يذبح النعم  
بإلها ، وإلا لأحياها ، فيجب أن تكون نعمة ، والنعمة قد تكون معية وإن  
تكن معاً بنعمتها إذا كانت مؤدية إلى النعمة أو مصححة لها على ما قد يبينه

فإن قيل : ليس بأن يدل تصحيحها للانخداع على كونها نعمة ، أولى من  
أن يدل تصحيحها للاستمرار على كونها نعمة ، فكيف جملتها نعمة والحال  
هذه ، قيل له : ليس كذلك ، لأن هذا محضاً يخصها بأحد الرصعين مورد  
الآمر ، وهو تعدد الله تعالى (٢) بها للنعم (٣) ولهذا قلنا إن الله تعالى لما (٤)  
لم يقصد نحائي الحياة في الكفار والنفاق إذ أعادهم لئلا يفرحهم بل يكره معاً عنهم

وإذا قد عرفت أن الحياة من النعم ، فالله يدل على أنها أول (٥) نعمة أهم  
لله تعالى بها علينا ، هو أن سائر النافع يترتب على الحياة ، إما في وجودها ،  
أو في صحة الاستماع بها (٦) ، فيجب أن تكون أول نعمة على ما ذكرناه .

فإن قيل : هلا كانت الجملة التي لا يصير ملحقاً بها إلا ما أول نعمة أهم  
الله تعالى بها علينا ، فإن الحياة مقترنة في الوجود عليها ، قلنا : إن (٧) الجملة بما

لا تأثير لها في صحة الاستماع بها ، وإنما الحياة هي التي تؤثر في ذلك ، وأيضاً فإن  
النعمة لا بد من تمييزها من النعم عليه ، وهذه الجملة هي من النعم عليها ، فلا يجوز  
أن تكون نعمة ، فضلاً عن أن تكون أول نعمة .

فإن قيل : أو ليس النافع مقترنة على الشهوة حتى لو لاها لما صح الاستماع  
للجنة ، قلنا : إنه وإن كان (٨) كذلك ، إلا أن الشهوة ترتب على الحياة في  
الوجود ، حتى لو لا الحياة لما صح وجودها ، فلهذا قلنا إن الحياة أول نعمة  
ثم يكمل رحمه الله في النافع التي حاقها الله تعالى للهي ليعرصة لها

وحلة القول في ذلك ، أن النافع التي خلقها الله تعالى للهي ليعرصة لها  
ثلاث (٩) : الفصل ، وهو النعم الذي ليعرصة له أن يوجهه إلى الخير وله أن  
لا يوجهه ، والموص ، وهو النعم المستحق لأعلى سبيل التعظيم والإجلال ، والثواب ،  
وهو النعم المستحق على سبيل الإجلال والتعظيم

ولكن ما ورد هذه القسمة على وجه يرد بين النبي والإتيان وتخص معنى  
هذه الألفاظ تقول : إن النافع الواصلة إلى الخير إما أن تكون مستحقاً لا ،  
فإن لم تكن مستحقاً فهو الفصل ، وإلا (١٠) إن كانت مستحقاً فلا يخلو ، إما أن  
تكون مستحقاً لأعلى سبيل التعظيم والإجلال وهو الموص ، وإن كانت مستحقاً  
على سبيل الإجلال والتعظيم فهو الثواب ، وأما (١١) الفصل فما من من حاقها الله  
تعالى إلا وقد تفصل عليه وأحسن إليه بصروب النافع والإحسان ، والموص  
بوجه الله تعالى إلى المكلف وغير المكلف ، وأما الثواب فما لا حظ فيه  
تخير للمكلف ، والمكلف يختص باستحقاقه ، فلهذا يجري الكلام في  
هذا الفصل

أو دعى من يقول  
أن أول النعم  
من الجنة التي  
يكره بها المرء  
سأ

(١) الإجابة في من  
(٢) ولهذا لما خلق لم يصد في  
(٣) لا تضاهي من  
(٤) أول من من  
(٥) لأن ، في من  
(٦) (٧) كان ذلك في من  
(٨) نعمة من من  
(٩) (١٠) الآية في من  
(١١) (١٢) الآية في من

(١) كان ذلك في من  
(٢) نعمة من من  
(٣) (٤) الآية في من  
(٥) (٦) الآية في من

الرد على من يقول  
أن الشهوة أول  
النعم

فإن من من نعمة  
أو غير مستحق

الرد على من يقول  
أن أول النعم  
من الجنة التي  
يكره بها المرء  
سأ

**فصل** فإن (١) قبل شاكاً، ثم الله، قلنا، لا دليل لنا إلى علم ذلك معصلاً وإنما علم على سبيل الجمل أن جميع ما سأل من العلم، أصولها وفروعها، مستدوها ومشوها (٢) من قبل (٣) الله تعالى ومن عنده، ولهذا قال تعالى: «وما بكم من نعمه فمن الله» ولا يمكن مذهب على سبيل التفصيل به فنعمة، ولذلك (٤) قال جل وعز: «وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها» بين أنه لا يمكن عد منه أجمع وإحصاؤها، الآية

فإن قبل إدام تمكسكم معرفة نعم الله تعالى بأنعمها فكيف يوحسون الشكر عليها قلنا إنما لا موجب الشكر عليها معصلاً، وإنما قول إنه يجب شكره على سبيل الجمل

فإن بين كيف تمكسكم شكر نعمه تعالى على سبيل الجمل مع أنه لا يمكن شكره إلا بنعمه متعده قلنا إذا كنا شكرناه على سبيل الجمل فقد دخل فيه المستمرة والمتعددة جميعاً ولا يلزم ما شيء آخر سواء، إلا لا يكلف الله تعالى ما ليس في الرسع ولا في الطاقة

**فصل** ثم ذكر رحمه الله بعد هذه الجملة «أنه تعالى خلق هذه المنافع لتكامل به، وتظهر حكمه جل وعز، فبعب على المكسب وقد عرصة الله تعالى بالتكليف إلى الترشات المطلوبة، أن يبالغ في شكر نعمته ولا يكفرها، ويتحدث بها، ويدكرها، ويحتمد في أداء عباداته التي هي كالشكره، ولا يقصر فيها، وإذا كان لا يمكنه ذلك إلا (٥) معرفته جل وعز (٦) بتوحيده وعظمه،

(١) لن في م

(٢) سببها في م

(٣) قبل في م

(٤) معرفه الله تعالى في م

(١) لن في م

(٢) سببها في م

(٣) قبل في م

(٤) معرفه الله تعالى في م

وجب أن لا يقصر في معرفته وعصاها (١) بما أمكنه تحصيلها، لأن ما لا يتم الواجب إلا به (٢) يكون واجباً (٣) كوجوبه

وهذا من رحمه الله إذ ربه إلى ما يقوله أمير عبي، من أن وجه وجوب المعرفة وجوب شكر النعمة، وليس كذلك، لأن شكر نعمة الله تعالى إنما يجب عن المكسب، إذا علم أنه خلق هذه المنافع، وقصد بها وجه الإحسان، ولا يتم ذلك إلا بعد معرفته الله شوحيده وعظمه، فلا يرتب وجوب معرفته جل وعز من وجوب شكر نعمته والحال هذه ونشبه ذلك ما يقوله فيس اجتاز بمصفا من ماء رشرق منها، فسما أنه لا يجب عليه معرفته بأشياء يشكر عظمه، بل إنه أن يعرف أنه إنما ينالها ليعلم الناس، وقصد ببيانها ذلك شكره وإلا فلا شيء منه، وكذلك في مسائلنا إن عرف الله تعالى، وعرف أنه خلقه وقصد بهله المنافع منه شكره، وإلا لم يلزمه شكره، فعلى هذا يجرى القول في هذا الفصل

**فصل** فإن (٤) قبل إذا لمك للنظر بهم بغير، ثم ما بين رحمه الله وجوب النظر وأنه أول الواجبات وعطف عليه الكلام في أول منه أم الله تعالى بها عليها، إذ (٥) أراد أن يبين الطريق الذي يتوصل بالنظر به إلى العلم بالله تعالى

والأصل أن الطريق إلى العلم بالغير إدام يكن معلوماً مسرودة، وإنما هو للدلالة، وهو الدليل سواء، ومنها ما إذا نظر الناظر به أو سمع إلى العلم بالغير إذا كان واضعاً وصحة لهذا الوجه

ولابد من اعتبار هذين الشرطين؛ أما الأول فلا بد منه، ولهذا في سقوط الثاني وقت لما لم يمكن التوصل به إلى بيوه محمد ﷺ لم يقل إنه دلالة على بيوته، وقيل في القرآن إنه دليل على ذلك لما أمكن التوصل به إلى العلم ببيوته؛

(١) وعصاها في م

(٢) لن في م

(٣) فهو واجب في م

(٤) النعمة في م

منافقته حول كون  
أبي على بأن معرفته  
الله يتوجب على  
الشكر

لما لم  
تظهر النظر

وأما الشرط الثاني فلا بد منه أيضاً ، وهذا لا محال في أثر العمل أنه دلالة عليه وإن أنكر الاستدلال به على موضعه كما لم يصح له هذا الوجه ، بل استمرغ الرشح وتبدل المحل في إسماء نفسه

وإذ قد عرفت ذلك ، فاعلم : أن الدلالة أربعة : حجة العمل ، والكتاب ، والسنة ، والإجماع . ومعرفة الله تعالى لا تنال إلا حجة العقل .

هــ فيل : ولم تصره الأدلة على هذه الأربعة ، ثم لم نقم إلى معرفة الله تعالى لأننا لا حجة العقل .

فتا : أما الأول . فلا الدليل هو ما إذا نظر الناظر في أوصاله إلى العلم بالغير ، وهذه حال هذه الأربعة دون ما عداها .

فيل قيل : أليس (١) القياس (٢) وحبر الواحد دلالة على الأحكام الشرعية عندكم قبل اعتدائهم فيها ؟

فتا : إنه يدخل تحت الإجماع أو (٣) الكتاب أو (٤) الله فلا يجب بعودته بالذكر . وأما الثاني . وهو الكلام في أن معرفة الله تعالى لا تنال إلا حجة العمل ، فلا ما عداها ، فخرج على معرفة الله تعالى توحيد وعقله ، فلو استدللنا بشيء منها على الله والحال هذه كنا مستدئين بمرجح فنشأ على أصله ، وذلك لا يجوز

(١) بيان هذا : أن الكتاب إنما ثبت حجه متى ثبت أنه كلام عظم حكيم لا يكذب ولا عور (٢) عليه الكذب (٣) وذلك خرج على معرفة الله تعالى

بتوحيده وعقله ؛ وأما السنة فلا تنالها بما تكون حجه متى ثبت أنها من رسول عظم حكيم وكذا (١) عقل في الإجماع ، لأنه إما أن يستند إلى الكتاب في كونه حجة ، أو إلى الله ، وكلاهما فرعان على معرفة الله تعالى (٢)

ثم إنه رحمه الله عاد إلى سبيل الكلام في الطرحة التي إذا نظر الناظر فيها أوصاله إلى العلم بالله تعالى

والأصل (٣) فيه ، أن الله تعالى لا يعرف ضرورة ، وكان ذات لا يعرف ضرورة فالطريق إليها لا يبدو أحد أمر من إيمان أن يكون حكماً حادراً عنه ، أو فعلاً واقعاً من قبله

والأحكام إنما تصدر من العقل ، والله تعالى ليس عقله ، لأنه لو كان كذلك ، ومعلوم أن العقول لا تنطق عن علمه ، أدى إلى وسوب أن سمعها لم يرل ، وحديث باب في القياس أنه لا فديم مع الله تعالى . إن شاء الله تعالى . وأيضاً فمكان يجب أن يكون من قبيل هذه الأعراس والندوم خلافه . ولأن القصة الثانية لسنعة عما لم يرل وحجة ، والصفة بوجهها تستلزم العلم على ما سبقه في باب المصائب عند الكلام على الكلائية (٤) إلى أن الله تعالى (٥) أنه لا يبدو أن يكون الطريق إليه حكماً من الأحكام

وبقي أن الطريق إلى إنما هو الأفعال ، والأفعال على صريحتي : إحداهما يدخل حجه تحت معلوما ، والآخر لا يدخل حجه تحت معلوم .

(١) وكذا في من (٢) فالله من من

(٣) والأصل في (٤) إليه في من

(٥) أنه لا يرى عند الله ، سجد ، وبما لا عند الله ، محمد أمر عمر بن الخطاب ، أحمد أنه لا يكذب وإمام أهل البيت في مصر . حاربه لأنه يرى في أكثر آرائه ، فوي منه عام ١٤١٠ هـ . انظر حقائق التكملي ٢٠٦ .

الطريق التي إذا نظر الله تعالى فيها أوصاله إلى العلم بالله

الدلالة على الله تعالى

(١) أو ليس في من .

(٢) لا يذكر القياسي القياس ، بل من أصول الفروع ، وقد مرّج ، وأما كذا مختصه عمالاً على النظام ، ولكنه يطلب هذه خبر الله ، وقد ذكر ذلك في المحيط ٤٠٠ .

(٣) و . في من (٤) و . في من

(٥) فالله من من



ما لا يدخل تحت  
مقدورنا

وما لا يدخل جسمه تحت مقدورنا ثلاثة عشر نوعاً: الجواهر، والأكوان،  
والظنوم، والارواح، والحرور، والبرودة، والخلوبه، واليوسه، والحياة،  
والقدرة، والشهوة، والنعمة، والفساد، وما من شيء منها إلا ويمكن الاستدلال  
به على الله تعالى ما عدا الفناء، فمن طريق معرفته السمع، وذلك يترتب على  
معرفة الله تعالى.

ما يدخل تحت  
مقدورنا

وأما الصرب الذي يدخل تحت حبه تحت مقدورنا عشرة أنواع: خمسة من  
أفعال الجوارح، وخمسة من أفعال القلوب. فالخمس التي هي من أفعال الجوارح  
هي: الأكل، والاعتادات، والتأليفات، والأصوات، والآلام. وأما الخمسة  
التي هي من أفعال القلوب فهي: الاعتقادات، والإرادات، والكراهات،  
والقلوب، والأغوار. ولا يمكن الاستدلال بها ولا شيء منها على الله تعالى،  
وذلك لأن من حق الله أن يكون منه وبين تدليلاً يعق تسكون من يد.  
عليه أولى من أن يدل على غيره، وهذه الأفعال إذ صحت صدورهم عن أحد،  
كما يصح من الله تعالى، فليس ذلك عليه أولى من أن تدل على غيره،  
إلا أن تكون واضعاً وجه لا يوضح وهو على ذلك الوجه من القادرين  
بالقدرة، فينتد يمكن الاستدلال بها على الله تعالى.

القول الذي  
يستدل به على  
الله مع أن حبه  
يصح بحسب  
مقدورنا

فإن قيل: وما ذلك القول الذي يمكن الاستدلال به على الله تعالى مع أن  
حبه يدخل تحت مقدورنا؟ قلت: أفعال الله كثيرة من حيثها الفعل، لأنه (٢)  
يمكن الاستدلال به على الله تعالى مع أن حبه، وهو الاعتماد، يدخل في مقدورنا،  
ووجه الاستدلال به أنه لا يحجر، إما أن يكون من فعلنا هذا، أو من فعل أمثانا

لا يجوز أن يكون من فعلنا؛ لأنه مع أردنا أم كرهنا، ومتى أردنا إيجاعه لم يقع،  
مع أن من حق القادر على الشيء إذا حصل دعيه إليه أن يقع لأجله، ولا حور  
أن يكون من فعلنا، لأن القدر بالقدرة لا يعمل الفعل والمير إلا باعتقاد،  
والاعتقاد مما لا حظ في توليد الاعتقاد، لأنه لو كان كذلك لوجب هذا أحمد  
أحدنا على منكر الخير أن يتخير حاله في الاعتقاد، ومعلوم أنه لا يتخير

وسد، فهو كان كذلك يمكن أن يولد الاعتقاد أولى من أن يولد صده،  
فكان يجب توليد الصديق، وأيضاً، فهو كان كذلك لوجب أن يحصل ما لا ينتهي  
من الاعتقادات إذ لا اختصاص به باليخص دون البعض، وللمعلوم خلافه.

ومن حيثها (١) حركة النفس والعروق الصوراب، فإنه يمكن الاستدلال بها  
على الله تعالى مع أنه لا يدخل حسبها تحت مقدورنا، ووجه الاستدلال بها،  
هو أنها لا تحجر؛ إما أن يكون من فعلنا (٢)، أو من فعل أمثانا لما قد (٣)  
ذكرنا أن القادر بالقدرة لا يعمل الفعل في المير (٤) إلا بالاعتقاد، ومن (٥) لا يمكن  
باعتقاد بعدد عينها

ومن حيثها، ألا الزائد عند لسمع قزبرر والعرب، ووجه الاستدلال به  
على الله تعالى، هو أن مثل هذا القدر له وجد من القوى القادرين بالقدرة لكان  
لا يولد منه مثل هذه الآلام، فلا بد من أن يكون من فعل فاعل مخالف له  
وهو الله تعالى

ومتى شعب مشعب حال لم لا يجوز أن يوجد من فعل من القادرين  
بالقدرة، أكون نتوءه مماثل هذه الآلام، كان الجواب عنه أن يقال: إن القادر

(٢) صفة فاعل من

(٤) فالمراد

(١) جعله في من

(٢) الله من من

(٥) لخص من من

(٢) فاعل من من

(١) فاعل من من

بالقدرة لا فعل الفعل في الغير إلا بالاعتد ، ونحن لا نحس بإعياد مستند عليها  
ومن جعلنا ، الكلام للوجود في نفس والشعر ، فإن القادر بالضرورة  
لا يمكنه<sup>(١)</sup> أن يعمل الكلام إلا بهذه الآلة المخصوصة<sup>(٢)</sup> أو ما يشكك  
شكها ، فعلى هذه الطريقة يحوى الكلام في ذلك

فإن قد عرفت ذلك وأردت أن نستدل بالأعراض<sup>(٣)</sup> على الله تعالى ،  
فمن حقت أن تنشأ أولاً ، ثم سلم حدوثها ، ثم تعد أنها تحتاج إلى محدث وفاعل  
مخالف لها وهو الله تعالى .

والأصل فيه أن الأعراض على صريين - مذكور ، وغير مذكور .

فالمذكورة سبعة أنواع : الألوان ، والعموم ، والدرائح ، والحرارة ،  
والبرودة ، والآلام ، والأصوات .

ومنى أردت أن استدلل بشئ منها ، فلا تحتاج إلى إثباتها على طريق المجلة  
عليها مذكورة ، وإنما تحتاج إلى إثباتها على طريقه التفصيل . هل هي نفس المخل  
على ما حركه هذه الأعراض ، أو غيرها على ما تقول . والذي يثبت على أنها  
غير المخل هو ما قد ثبت أن الأجسام متناهية ، ومعلوم أن الأسود يختلف  
الأيمن . فلا أن هذه الخفاة ترجع إلى معال فيه . وإلا لم نعر ذلك هذا  
إذا كان مذكوراً .

وأما إذا لم يكن مذكوراً ، فمن شأنك أن تتجسس على طريق المجلة  
والتفصيل جميعاً

الاستدلال  
بالأعراض على الله

ثبتت الأعراض

والطريقة فيه ، أن نعرض الكلام في واحد منها ، هو الشبهة مثلاً ، فنقول  
إن الواحد ما حصل شيئاً مع جوار أن لا يحصل شيئاً ، وإعالي واحد ،  
والشرط واحد ، فلا بد من محصل له ولكانه حصل شيئاً وإلا لم تكن  
أن يحصل على هذه الصفة الأولى أن لا يعمل على حالها ، وليس ذلك  
الأمر إلا وجود منى وهو الشبهة . وإعنا قلنا بأن هذا ممكن لأنه لا غلو ؛  
إما أن يكون ذاته ، أو ما هو عدو في ذاته أو غير . لا يجوز أن يكون ذاته  
أو ما هو عليه في ذاته ، لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون شيئاً في حالة  
العدم ، بل يكون شيئاً أبداً وذلك مستحيل . وإن كان عدو فلا يجوز  
إما أن يكون تأثيره على طريق<sup>(١)</sup> التصحيح ، أو على طريق<sup>(٢)</sup> الإيجاب  
لا يجوز أن يكون تأثيره على طريق<sup>(٣)</sup> التصحيح ، لأن التأثير على هذا الوجه  
إنما يكون للفاعل وكونه مشبهاً لا معلول بالفاعل ، فلم يبق إلا أن يكون  
تأثيره على طريق<sup>(٤)</sup> الإيجاب ، وهو<sup>(٥)</sup> للمعنى الذي نقوله

وهذه الطريقة ثبت ما عداها من الأعراض نحو الحياة والقدرة و...<sup>(٦)</sup>

فصل : وأما حدوثها ، فالذي يدل عليه هو ما قد ثبت أنه لا يجوز  
عليها عدم والبطان ، والتقدم لا يجوز عليه عدم والبطان  
وهذه الدلالة مبسطة على أحدين - أحدهما ، أن الأعراض يجوز عليها عدم ؛  
والثاني ، أن التقدم لا يجوز عليه عدم

أما الدليل على أن الأعراض يجوز عليها عدم فهو ما ثبت أن المجتمع  
إذا اتفرق غلب احتماعه ، وأن الحقارة إذا سكني بطلت حركته ، وفي ذلك ما رآه

(١) طريقه في

(٢) طريقه في

(٣) أنها في

(٤) طريقه في

(٥) طريقه في

(٦) وهذا في

(١) وفي

(٢) في قوله : المجتمع حقيقة في جواس وأعراض ، والجواهر في القابلية لأعراض  
وفي مجاز ، وأما الأعراض في مجازها فيجوز أن يكون من الأحوال كالمركبة ، ولا يصح مجازها .

وأما الدليل على أن القديم لا يجوز عليه النقص ، فهو ما قد ثبت أن القديم  
قديم لنفسه ، وللوصف صفة من صفات النفس لا يجوز حروجه عنها بحال  
من الأحوال .

إنما يحتاج  
للمسألة

« وإذ قد<sup>(١)</sup> عرفت حنوتها ، فلهي يدل على أنها تحتاج إلى محدث  
وطاعل ، فهو ما قد ثبت أن تصرفات في الشاهد محتاجة إليها ومتعلقة بها ، وإياها  
احتاجت إيتا لحوتها ، فكل ما شارك في الحدوث وجب أن يشترك  
في الاحتياج إلى محدث وطاعل ، مثل هذه الطريقة يجرى الكلام في ذلك .

فصل : في الاستدلال بالأجسام على الله تعالى

والأصل فيه ، أن الاستدلال بالأجسام على الله تعالى أول من الاستدلال  
بغيرها لوجوه :

أحدها ، أن الأجسام مسلوطة بالاضطرار على سبيل الجهة والتفصيل جميعاً  
ونس كذلك الأعراس

والثاني ، هو أن العلم بكمال التوحيد لا يحصل عما يحصل العالم بحدوث  
الأجسام

والثالث ، هو أن الاستدلال بالأجسام يقتضي إثبات الأعراس وحدوتها ،  
وليس كذلك الاستدلال بالأعراس .

وإذ قد عرفت ذلك وأردت أن تستدل بالأجسام على الله تعالى ، فمن  
جملتك أن علم حدوثها ، وأن لها محدثاً محالاً لنا وهو الله تعالى

والطريق إلى معرفة حدوثها طرق ثلاثة

« بوجوب الأجسام

أحدها ، أن استدلال بالأعراس على الله تعالى ، وعرفه بتوحيده وعدله ،  
وتعرف صحة السمع ، ثم استدلال بالسمع على حدوث الأجسام

والثاني ، هو أن استدلال بالأعراس على الله تعالى وعرفه قديمه ، ثم قول :  
« كاسب الأجسام قديمة لكاسب مثلاً لله تعالى لأن القديم صفة من صفات  
النفس . والاشراك في صفة من صفات النفس يوجب التماثل ولا مثل لله  
تعالى فيجب أن لا تكون قديمة . وإذا لم تكن قديمة وجب أن تكون  
محدثة لأن للوجود يتروك بين هذين الوصفين ، وإذا لم يكن على أحدهما ،  
كان على الآخر لا محالة

أما الوجه الثالث ، فهو الدلالة بالاعتدال ، وأول من استدلال بها شيخنا  
أبو الحديد ، وتابعه باقي الشيوخ<sup>(١)</sup> . وتحررها هو أن قول ابن الأحرار  
« لا تفك من الخواص ولم تقدمها ، وما لم يخل من المحدث يتقدمه يجب أن يكون  
محدثاً مثله .

وهذه الدلالة مبينة على أربع دلتوى

أولها ، أن في الأجسام ماضى<sup>(٢)</sup> هي الاحتياج والاعتقاد والمركب والكون .  
والثاني ، أن هذه الماضى محدثة . والثالثة ، أن الجسم لم ينفك عنها ولم يتقدمها .  
والرابعة ، أنها إذا لم ينفك عنها ولم يتقدمها وجب حدوثها مثلاً

(١) حدوثها في الماضي . وقد أصبحت عند المتأخرين الأربع الأساس لكل الأمل على ثباته  
كونه من ماضى ولاحقاً . فقد أسس به نظام التفكير على حثفت انحصارهم

(٢) ماضى في ماضى

(١) الله من ماضى

ولهذه الدعوى ترتيب ، فالأولى يجب أن تكون متعصفاً ، والأخيرة يجب أن تكون متأخرة ، والدعوى الثالثة (١) في الوسط لا ترتيب فيها ، وإنما قلنا في الأولى يجب تقدمها ، لأنها كلام في إثبات هذه المسألة وما لم يثبت لا يمكنها وصفاً لا بالحدوث ولا بالتقدم ، كما أن إثباتها لا يمكن وضعه بأنه طريق ولا بأنه أسود ، وأما الأخيرة (٢) يجب تأخيرها لأنها كلام في أن الجسم إذا لم يتك من اثبات ولم يتقدمه وجب حدوثه مثله ، وما لم تثبت الدعوى الثالثة من قبل لا معنى هذا الكلام ، وأما الثانية في الوسط فلا ترتيب فيها ، لأنها كلام في أوصاف هذه المسألة ، ومتى عرفناها إن شئت وصفناها أولاً بالحدوث ، وإن شئنا وصفناها بأن الجسم لم يخل منها .

فإن قيل : ولم يصح هذه الوجود دعوى ؟ قلنا : لأن الدعوى كل خبر لا يبرر محتمة وعساسة إلا بدليل ، وهذه حال كل واحد من هذه الوجود .

والفرص في الكلام في الدعوى الأولى من الدعوى الأربع ، وهو الكلام في إثبات الأكمس التي هي الاحتجاج والافتراض وحركة والتكوير والاختلاف فيه مع الأكمس (٣) وجماعة من المتأخرين .

وعمد الدلالة على ذلك ، هو أن الجسم حصل محتملاً في حال كان يجوز أن يبقى متفرقاً ، وبالطال واحدة ، والشرط واحد ، فلا بد من أمر ومحصل له ومكانه حصل محتملاً ، وإلا لم يكن بأن يحصل على هذا الوجه أقوى من خلافه وليس ذلك الأمر إلا وجود معنى .

الكلام في إثبات الأكمس

من ومن ومن : أريد الجسم على محتملاً في حال كان يجوز أن يكون (١) مدعى في هذا الحكم معلوم ضروري في الأحكام الخاصة التي اختبرناها وسرنا ، وأما في الأكمس العائنة جميع ذكر إلى الأحكام الخاصة ، فمعنى إتمام واجب ذلك في هذه الأجسام لتجربتها ، والتجربة ثابتة في الأحكام العامة ، ويجب أن تكون هذه الحكم ،

فإن قيل كيف نتبع دعوى الأصغر فيه مع أنك استدللت على ذلك بطلان صحتها ، فإن الجسم لم يحصل محتملاً مع الوجوب لاستغنى عن جامع جمعه ، كما أن عدم الصوت في الحالة الثالثة لا يجب عليه استغنى عن مقدم يعلمه ، وكذلك وجوب التسليم على ما كان واحداً استغنى عن موحد يوحده ، ولنعلم أنه لا يستغنى عن جامع جمعه وكذلك قد قام في الأحكام لم يحصل محتملة مع الوجوب لكان يجب أن تأتي من صحت القادرين ما يجمع بين حالتين بل بصادق وقتاً يجب اجتماعهما فيه ، بل كان يجب أن يعتمد على أقوى القادرين ما التزم به ريشي أو مردليني ما بصادق وقتاً يجب اجتماعهما فيه ، والمعلوم خلافه ، فإن كان ذلك ما على طريق الاستظهار (٢) والتأكيد ، لا على طرق الاستدلال والاحتجاج

فإن قيل : وقد تردد قولكم في إثبات واحد والشرط واحد ؟ قلنا : للرد بالمال التجري ، وبالشرط (٣) الوجود ، وذلك ثابت في المسائل جميعاً

(٢) وإما في (٣)

(١) مقدمة من

(٢) هو أن يذكر هذا الوجه من كليات الأكمس ، فإن صحبنا فيه كان من أخص الناس وأهمهم وأوسعهم خلافاً كان يظهر على غاية السلام في عصر أئمة وصدوقنا ، في مسأله ، وذكره المصنف في الطبعة السادسة من طبقات المتأخرين

(٢) الاستظهار في

(١) يور في

(٣) والشرط في

(٢) - الأصول الخمسة

إن قيل ولم علم إن أمر هذا حصل بعد ما في حال كذا يجوز أن  
يبقى معترفاً وخال واحده والشرط واحد فلا بد من أمر ثانٍ ومخصص ؟

قيل له إنما قلنا ذلك لأننا علم ذلك أدنى قبل وطرحه التمثل هو  
أن الجسم إذا حازت عليه معتال ثم خرجت إحداها من الجوار إلى الوجوب ،  
والأخرى من الجوار إلى الاستحالة ، فلا بد من أمر ومخصص له ولكانه خرجت  
إحداها من الجوار إلى الوجوب والأخرى من الجوار إلى الاستحالة ، وإلا لم تكن  
أن يحصل هكذا أو من خلافه ، وليس ذلك الأمر إلا وجود معنى على ما  
قوله . وليس المخصص أن يطالب بعد ذلك علم ، لأننا قد أردنا عليه طريقة التعر ،  
فإن شاء أن يعلم طيسر فيه .

فإن قيل ولم علم إن ذلك الأمر ليس إلا وحده معنى ؟ قلنا . إنه لا يخلو ؛  
إما أن يكون راجعاً إليه ، أو إلى صفة ، أو إلى غيره . لا يجوز أن يكون راجعاً  
إليه وإلى صفة ، وإذا كان راجعاً إلى غيره فلا يجوز ، إما أن يكون تأثيره على  
طريقة التصحيح كتأثير القاع في بطنه ، أو يكون تأثيره على طريقة الوجوب  
لا يجوز أن يكون تأثيره على طريقة التصحيح ، وإذا كان تأثيره على طريق  
الوجوب فلا يخلو ؛ إما أن يكون مضموناً أو موجداً ، ولا يجوز أن يكون  
مضموناً ، فلم يبق إلا أن يكون موجداً على ما خوله

وهذه القصة مترددة بين النفي والإثبات ، كما أوردته قاضي القضاة في  
المخطط (١) وهي أولى من التقاسيم الأخرى التي أوردتها الشافعي في الكتب ،  
لأن القصة إذا لم ترد بين النفي والإثبات حسب الزيادة ، وكان الجسم أن  
يشع به

(١) هاشم كتاب بواطن . فيجوز بالتكليف . وقد أملاه على تلامذه ونقله أحدكم  
وهو ابن حريه باسم المجلد من المخطط بالتكليف ، وتوجد منه نسخة في دار الكتب المصرية  
وأي نسخة مصورة منه التي ، كما توجد منه نسخة في مكتبة برلين .

واعلم أن التصحيح قد يورده يكون العرص به إبطال المعنى وتصحيح  
المعنى على . ذكر ، أدى هذا . وضع ، وقد يورده والعرض به إبطال الكل  
وقدك مثل ما قوله في الدلالة على أن الله . من لا يجوز أن يكون عالماً  
بهم ؟ وقد يورده والعرض به تصحيح الكل . والله على ما يقو به الموسع  
الفقوة عن الرؤية وأنها ستة

فإن قيل لم لا يجوز أن يكون الجسم محسناً بده ، فبما هو عليه في  
ده ؟ قلنا لأنه لو كان كذلك له حب أن يكون محسناً بده ، ولا يكون معترفاً  
أصلاً . ولأنه لو كان كذلك ، له حب أن يكون كل حرة فيه محسناً . لأن صفة  
للذات ترجع إلى الآحاد والأد . دون الجلى . ولأنه لو كان كذلك ، بوجب  
إذا انتزق أن يكون معترفاً بده ، وأنشأ (١) مكان يؤدى إلى أن يكون  
محسناً على فعدنا معترفاً بده ، وحده ، وتلك محال . ولأنه لو كان كذلك  
لأنه محب أن لا يقع كونه محسناً على محسناً وهو عيب ، والمعبر خلافه  
ولأنه لو كان كذلك ، لوجب في الأقسام كمال أن يكون محسناً لأب . سائفة ،  
والأشراك في صفة من صفة الذات بوجوب الاستدراك في سائر صفات الذات

فإن قيل لم لا يجوز أن يكون الجسم محسناً لمجردة ؟ قلنا لأنه لو كان  
كذلك ، (٢) لوجب أن يكون هو محسناً ما دم موجوداً . وأن لا يبرى أصلاً  
وقد حرمنا خلافه . ولأنه لو كان كذلك ، لوجب أن يكون كل حرة . من محسناً  
لأن الوجوب ذات فيه ، وقد علم خلافه . ولأنه لو كان كذلك لوجب إذا انتزق  
أن يكون معترفاً بده . فيجب أن يكون محسناً معترفاً بده . وحده  
وهذا محال

(٢) جنس لوجود . في من

(١) أيضاً في

لا يَكُونُ  
مَعَهُ

لم لا يكون اللحم  
محملاً على وجه\*

بم لا بکون صبر  
کوندا اندازہ

ام لا يکون مجتسماً  
بالاعتراف

من الموات على صفة من الصواب من دون معنى ، فادر على إخراج من تلك الذات

دليله؟ الكلام، فإن أحدنا قد أن يحمله أمراً وسهياً وحيراً، وقد رعى  
 في اتحاد من الكلام. وعكسه كلام المرء، فلما لم يدر على حمله أمراً وسهياً وحيراً،  
 لم يدر على اتحاد من الكلام. والمعلوم أن أحداً لا يندر على إيجاد الحسم  
 يجب أن لا يتعلق به كونه محتملاً

فإن قيل كيف يصح رد ذلك إلى الكلام، والكلام عدنا كأثر الأجسام  
في أنه لا تقدير عليه؟ قلنا: لا علم ضرورة أن الكتاب يستحق الذم واللامه  
من جهة على كونه، لولا أنه وقع من جهة ومتناقض به وإلا لم يعر ذلك،  
فصح ما قلناه.

فدليل آخر وهو أن أحدنا لو قدر على أن يجعل الجسم عتسماً من حوت مضي  
قدر على أن يجعله على سائر صفاته التي تكون عليها بالاعتناء به نحو كونه ، أسود  
وأبيض وأحمر وحلواً ومرأً وغير ذلك ، كما في الكلام عليه لما كان قادراً على  
أن يجعله أمراً وسهياً ، قدر أن يجعله على سائر أوصافه نحو كونه ، حراً واستحياراً  
أو عرساً وعمساً وحجلاً ونفساً وإثناً إلى غير ذلك ، والعلوم حاله

دیں آخر، وہو اے لوگوں کدھک، نوحب فی کوو احدثا عالم ان بتلق  
بالفعل لأن هاتين الصفتين مستحسان على حد واحد، والصفتان متى استحقا  
حد واحد، كان المؤثر فيهما من باب واحد.

فمن قال : حكمتا يقول عدوا على حلاله ، قلنا لو كان كون أحدنا علما متعينا بالفعل ، لو حسب أن لا يجد الواحد منا هذه الصفة كأنها من ناحية صوره ، لأن الفاعل إنما يعمل الجملة على هذه الصفة لا البعض

دليل آخر وهو أنه لو كان كذلك ، لوجب أن لا ينأى من أحدنا الجمع بين  
الحسين في حالة البقاء ، لأن ما يتعلق بالفاعل متبع حالة الحدث ، كما في الكلام  
فإنه ما سقطت أو صلت بالفاعل تبع حالة الحدث حتى لم يجر حلاؤه

دليل آخر ، وهو أنه لو كان كذلك ، لوجب أن يتأخر من الواحد منا  
بقاى الجسم الفصيل في الجود دون تدار ولا علاقة بأن لا يجعله متحركاً ،  
والعلوم خلافه ، فليس إلا أن يكون جسم محتملاً لا يتعلق له بالفاعل

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون الجسم محتملاً بعدم معنى ؟ قلنا : لأن المعنى  
المتصور لا اختصاص له ببعض الأجسام دون بعض ، فكأن يجب أن يكون  
الأجسام كلها محتملة بعدم تلك المعنى ، وأن لا يكون شيئاً متفرقاً البتة ، وقد  
عرف خلافه

وسد ، فإن كون الجسم محتملاً موقوف على قصدنا ودواعينا فنياً وإيجاباً  
فيجب أن يكون لأحوالنا فيه تأثير ، ولا يخلو أن يكون تأثيره في نفس الصفة  
أو بما يؤثر فيه . لا يجوز أن يكون تأثيره في نفس الصفة لما قد شتم أن هذه  
الصفة لا تتعلق بالفاعل ، وإن كان تأثيره بها يؤثر فيه ، فذلك المؤثر لا يجوز  
أن يكون معدوماً ، لأن الاعداد لا تتعلق بالفاعل ، فيجب أن يكون موحوفاً  
على ما قبله .

وبعد ، فلو كان الجسم محتملاً لعدم الاختراق ، ومتفرقاً لعدم الاجتماع ،  
لوجب إعدام لمسنا عن الجسم ، أن يكون متفرقاً محتملاً لعدم اجتماعه ، وهذا محال .  
فإن قيل : نحن لا نقول بعدم المسين عن الجسم ، بل نقول بوجود أحدهما  
وعدم الآخر ، قلنا : إنك قد أخررت بإثبات الأعراس فكيف (١) متونة المتناظرة

لم لا يكون اجتماع  
الجسم لعدم سني

هل أنا وبتك عدم المسين عن الجسم ، فنقول : بل ربما لم يجمع بين الحسنيين  
لقد عدم عنه الاختراق ، وعمراً بإدراكهم معدوده عنه الاجتماع ، وفي الحالة  
الناقصة يجب أن يكون الجسم محتملاً متفرقاً في دفعه واحدة لعدم المسين محتملاً

فإن قيل : إن الاختراق الأول يعزى ، قلنا : العود على مقدورات العباد  
لا يصح ، فصح ما قلناه

فإن قال : هذا حار في الجسم أن يكون محتملاً بوجود الاجتماع ومتفرقاً (١)  
وجود الاختراق ، ولا يلزم أن يكون الجسم محتملاً متفرقاً في حالة واحدة . فهذا  
بأن يكون محتملاً متفرقاً دفعة واحدة لا قلنا : لأن هذين المعنيين يتصادمان  
في الوجود ولا يتصادمان في العدم ، فلا يجمع عندهما وإن استبح وجودهما لأجل  
تصادمهما ، فافترقا

فإن قال : لم لا يجوز أن يكون محتملاً بوجود الاجتماع ، ومتفرقاً لعدم  
الاجتماع ؟ قيل : لأنه لو كان كذلك لوجب إزاء واحد فيه الاجتماع من  
جهة ريد ، وعدم من جهة عرو ، أن يكون محتملاً متفرقاً دفعة واحدة ، وهذا محال .

دلالة أخرى وقد استدلل لحسن الأمر والنهي على إثبات الأعراس ،  
(٢) فقبل قد ثبت أنه (٢) يحسن من الواحد منا أن يأمر الغير بأن ساوله الكود  
فلا يخلو أن يكون أمراً نفس الجسم (٣) أو بأمر الله على الجسم (٢) لا يجوز  
أن يكون أمراً نفس الجسم ، لأن الجسم موحود ، والأمر بإيجاد موجود محال ،  
فلم يبق إلا أن يكون أمراً بمعنى سوى الجسم ، وهو الذي قبله

فإن قيل : نحن لا نقول إنه أمر بنفس الجسم ، ولا بمعنى سوى الجسم ،

(١) قيل له في

(١) متفرقاً في

(٣) أو بمعنى سوى الجسم في

(١) ركبت في

جاءه وتسلمه  
أما يكون

بل معول هو أمر شخصي يخص على هذه الصفة ، فلو بددنا على أن  
هذه الصفة لا تتعلق بالمحل ، بهذه الجملة كافية في إثبات الأكون التي هي الاجتماع  
والافتراق والحركة والسكون .

الكلام في جنوب  
الأعراس

فصل والعرض به الكلام في الدعوى الثانية من الدعوى الأربعة ،  
وهو الكلام في حدوث الأعراس ، وتختلف فيه مع أصحاب السكون والظهور (٧)  
فإنهم ذهبوا إلى قدم الاجتماع والافتراق ، وقالوا : إن الاجتماع متى ظهر كس (٨)  
الافتراق ، وإذا ظهر الافتراق قالوا (٩) كس الاجتماع

ويعبر الدلالة على ما يترتب في ذلك ، هو أن العرض يصور عليه المدم ،  
والقديم لا يصور أن يدم ، ولا يصور أن يكون شيئاً ، وإذا لم يكن شيئاً وحب  
أن يكون شيئاً ، لأن الوجود يتحدد بين هذين الوصفين ، فإذا لم يكن على  
أحدهما كان على الآخر لا محالة .

فهذه الدلالة مبينة على اصلين : أحدهما ، أن العرض يصور عليه المدم ؛  
والثاني ، أن القديم لا يصور عليه المدم

أما الأول ، فالدليل عليه ، هو أن المسمي لمجتمع هذا اتفق في كل شيء من  
الاجتماع لا يحد ، إما أن يكون ما يحد كما كان ، أو انقلاعه لا يحد أن يكون  
بأقياً فيه كما كان ، وإذا كان رانقلا فلا يحد ، إما أن يكون رانقلا بطريقه (١٠)

(١) منه في أ

(٢) وهو يشتر من الفعلية به الاسم من نظامه ، ثم أن الحد عند النظام من  
واحد ، فلفظ هذا اللفظ ، والموجودات حقت كلها دمه ووجهه وكرهه جميعاً يكون  
كأنه في شيء ، ويرد الزم خرج أوجه له في رانقلا والإذن من جهةها ، فذلك  
والجمل ١ - ١٠٦ وقارخ الفسفة في الإسلام هو بور من ١٧

(٣) من في من (٤) فأنه من من

(٥) ما في أ

الاتصال ، أما طريقه المدم لا يصور أن يكون رانقلا طريقه لا ، لأن  
الانقار محال على الأعراس ، فليس إلا أن يكون رانقلا طريقه المدم على ما يقول

فإن قيل : هذه كلمة نسبية على أن الاجتماع كان حالاً فيه ربح لا سلم  
ذلك بل حول ، إنه كان موجوداً لا في محل ، فلو كان كذلك لم يحمس  
بعض الأقسام دون بعض ، فكان يجب أن يكون الأقسام كلها مجمعة بوجود  
ذلك الاجتماع الواحد لا في محل ، وأن لا يكون شيء منه منفرداً بالية والعلوم  
خلافه ، ولأنه لو كان كذلك ، لوجب أن لا يحتاج الواحد في الجمع بين قسمين  
إلى أن ينسب أو ينسب ما ينسب ولعلوم خلافه

لم لا يحد  
الاجتماع  
فيه كما كان

فإن قيل : لم لا يصور أن يكون الاجتماع ما يحد كما كان ؟ قلنا : لأنه لو كان  
كذلك لوجب في المسمي أن يكون مجتمعاً لوجود الاجتماع الباقي ، ومعرفة  
لوجود الافتراق الطارئ ، وهذا محال

فإن قيل : لم نعلم ذلك ؟ قلنا : لأن هذه الصفة إنما صفت عن الاجتماع  
لما هو عليه في ذاته ، وما هو عليه في ذاته ثابت لأن ثباته من قبل

فإن قيل : لم لا يصور أن يكون إيجاب الاجتماع لما يحد موقوفة على شرط  
منعص عنه ؟ قلنا : لأن هذا الشرط غير معول ولا طريق إليه ، وإثبات ما هذا  
حاله يقتضيه باب المحاللات

فإن قيل : ما أنكرتم أن يكون الشرط به هو أن لا يطرأ منه ؟ قلنا :  
ليس بشيء محال هذا أولى من أن يقل هذا الشرط في إيجاب الافتراق لما يحد  
لا يصادف في محل له حيداً هو الاجتماع فلا يحد الشرط من الشروط ،  
وذلك لا يصور



ثم لا يكون  
والا يفسد  
الاتصال

فإن قيل : لا يجوز أن يكون رطلا مطروحة الاتصال لأن الاتصال لا يجوز على الأعراض

فإن قيل ولم قلتم ذلك ؟ قيل له لأن المخرج بالاتصال إلى مخرج مكان  
رطل مكان واحد من خصائص الجوهر والأقسام ، ولأنه لا يتصور إما أن  
يكون متصلاً في حال كان يجب اعتقاده حباً ، لأنه لا يمكن صرف هذا الوجود  
إلا إلى ذاته أو ما هو عليه في ذاته ، وهذا يوجب أن يكون متصلاً أبدأ وأن  
لا يستقر فيه أصلاً . ولا يجوز أن يكون متصلاً في حال كان يصور أن لا يتصل ،  
لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون متصلاً للمشي للطريقة المذكورة في إثبات  
الأعراض . وسأل ذلك المشي لا يتصور ؛ إما أن يكون حالاً فيه ، أو في غيره  
أو لا في محل لا يجوز أن يكون مخرجاً لا في محل لأن حاله مع هذا المحل  
وهذا العرض كحال مع سائر الأحوال وسائر الأعراض فيجب (١) أن يستقل به سائر  
الأعراض عن سائر الأحوال لوجود ذلك للمشي لا في محل ، والمعلوم خلافه . ولا يجوز  
أن يكون حالاً في غيره مثل هذه الطريقة

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون سالاً في نفس الاحتياج ؟ قلنا لأن الاحتياج  
عرضي ، والعرض لا محل العرض

فإن قيل : لم قلتم ذلك ؟ قلنا - لأن المحل لا يمكن أن يعلق بالشيء لا يتصل ،  
وكذلك الأول أن يكون حالاً واحداً بأن يكون محلاً أولى من حاله  
وإن وجد كل واحد منها حسب الآخر ، لما كان الجوهر متصلاً بكون الأول

(١) لوحده في أ

وكان المخرج يتصل بالوجود بحسب الميز ، والنسبة (١) متغير . وقد ثبت أن  
الاحتياج ليس متغيراً ، فلا يجوز أن يكون في نفس الاحتياج .

فإن قيل : لم قلتم ذلك ؟ قلنا لأنه لو كان كذلك لكان لا يتصور ؛ إما أن  
يكون مخرجاً أو متصلاً ، فإن كان مجتمعاً كان كذلك بالاحتياج (٢) والكلام  
في ذلك الاحتياج كالكلام فيه فيفسد إلى ما لا يهتد به ، وكذلك الكلام  
إذا كان متصلاً ثبت بهذه الحجة أن الأعراض يجوز عليها العدم

وأما الذين على أن القدم لا يجوز عليه العدم ، فهو أن القدم قديم لنفسه ،  
ولم يصرف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال .  
وهذه الدلالة مبنية على أصح أحدهما أن القدم قديم لنفسه ، والثاني أن  
للمصروف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال .  
أما الذي يدل على أن القدم قديم لنفسه ، هو أنه لا يتصور ؛ إما أن يكون قديماً  
لنفسه أو بالفاعل أو لمشي ، لا يجوز أن يكون قديماً بالفاعل ولا لمشي ، فلم يبق  
إلا أن يكون قديماً لنفسه على ما قلناه

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون قديماً بالفاعل ؟ قلنا - لأن من حق الفاعل  
أن يكون متصلاً على فعله وما تعلقه غيره لا يجوز أن يكون قديماً ، لأن  
القديم هو ما لا أول لوجوده

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون قديماً لمشي ؟ قلنا لأن ذلك المشي لا يتصور ؛  
إما أن يكون مخرجاً أو متصلاً ، لا يجوز أن يكون متصلاً لأن القدم بقطعه  
الاحتصاص ، ولأن الإيجب إما أن يصدر عن الصفة المتقصاة عن جهة الذات  
وهي مشروطة بالوجود ، فلا يجوز أن يكون متصلاً وإذا كان مخرجاً

(٢) بالإجماع من

(١) الميزان أ

الدليل على  
القدم لا  
على العدم

ثم لا يكون  
قديماً على

فلا غلو؛ إما أن يكون قديماً أو محدثاً ، لا يجوز أن يكون محدثاً لأن العلة لا تزداحي عن المعلول ، ولا يجوز أن يكون قديماً لأنه ليس أن يكون القديم قديماً لهذا المعنى أولى من أن يكون هذا المعنى قديماً للقديم ، وهذا يؤدي إلى أن لا تفسر العلة من المنطلق به <sup>(١)</sup> ومن شأن ما يجعله علة أن يجعله مسبباً عن المثلل <sup>(٢)</sup> حتى لو لم <sup>(٣)</sup> يتغير دل على فاعده .

وبعد ، فإن ذلك المعنى إذا شارك القديم فيها له احتياج إلى معنى وجب احتياجه إلى معنى آخر ، والكلام مع كالكلام في الأول ، فنسبل إلى ما لا نهاية له .

وأما الذي يدل على أن للوصوف بصفة من صفات الذات <sup>(٤)</sup> لا يجوز حروجه عنها بحال من الأحوال ، فهو أن الذات إنما يدخل في كونها ذاتاً معلومة لا حاصلاً بصفة الذات ، ظهر حرجت عن هذه الصفة فخرجت عن أن تكون ذاتاً معدومة أصلاً ، ولأن صفة الذات مع الذات بحري صفة العلة مع العلة ، فكما أن صفة العلة تعب ما دامب العلة ، فكذلك صفة الذات تعب ما دامب الذات .

وحدد ما يدل على أن القديم لا يجوز أن يندم ، هو أن القديم باق والباقي لا يتنى إلا بصد <sup>(٥)</sup> أو ما بحري بحري الصد ، فيجب أن لا يتنى القدم أصلاً لأنه لا صد له ولا ما بحري بحري الصد .

وهذه الدلالة تدل على أصول أحدها أن القدم باق ، والثاني أن الباقي

فليس على أن  
لوصوف بصفة  
من صفات النفس  
لا يجوز حروجه  
صفاً بحال من  
الأحوال

لا يتنى إلا بصد أو ما بحري بحري الصد ، والثالث أن القديم لا صد له ولا ما بحري <sup>(١)</sup> بحري الصد <sup>(٢)</sup>

أما الذي يدل على أن القديم باق ، هو أن الباقي ليس إلا للوجود في حال انطو عنه بالوجود ، وهذا حال القديم

وأما الذي يدل على أن الباقي لا يتنى إلا بصد أو ما بحري بحري الصد ، فهو أنه إذا لم يبق في حال كان بحور أن متى ، لم يكن مالا يبق أحق منه بالبقاء إلا لأمر ، كطريقتنا في إثبات الأعراس ، وليس ذلك الأمر إلا الصد أو ما بحري بحري

وأما الذي يدل على أن القديم لا صد له ، فهو أنه لو كان له صد لكان لا بد من أن تكون صفته بالكمس من صفة القديم ، فيجب إذا كان القديم موجوداً لذاته وحب أن يكون صفة معنوية لذاته وذلك محال ، لأن المعلوم ليس له بكونه معنوية حال ، فصلاً عن أن يكون للذات أو تغير .

وأما ما بحري بحري الصد ، فلأن ذلك يقتضي أن يحتاج القديم في وجوده إلى شيء ، ولذلك الشيء صد ، فقال : إنه جار بحري الصد له ، والقديم ليس يجوز احتياجه في الوجود إلى شيء ، لأن ذلك يقتض في قدمه

وقد استدلل على حدوث الأعراس بأن قيل : إنها تشبل على المختلف والمائل والمتصاد ، فلو كانت قديمة لما حار ذلك لأن القدم صفة من صفات النفس ، والاشتراك في صفة من صفات النفس يوجب التماثل .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون المائل منها قديمة والباقي محدثة ؟ قلنا : لأن

(١) ما بين الرجب والنفس من  
(٢) لم يكن في من  
(٣) النفس في أ  
(٤) الصد في من

(١) بحري في من

الطريقة في الجميع واحدة، هو حذر في مصيا نهار و كلبا.

عبد قيل : ولم ظلم إن الاشتراك في صفة من صفات الضرر وجب الاشتراك في سائر صفات النفس ؟ قلنا : لأن ذلك لو لم يجب لكان لا يمتنع أن تشتراك ذاتان في صفة ذاتية ونفرتان في صفة (١) أخرى ذاتية (٢) فيكونان من حيث اشتركا في إحدى الصفتين مثلين ، ومن حيث اختلفا في إحدى الصفتين مختلفين ، وذلك يوجب لو قدر طرؤ المد عليها لبقائها من وجه ولا تنافيها (٣) من وجه آخر ، وذلك محال

وقد استدل على ذلك بوجه آخر ، فصل (٤) : إن هذه الصفات الصادرة عن هذه المعاني متعصدة فيجب في التأثير فيها الموجب لها أن يكون متعصداً فإذا ثبت تعددها ثبت حلولها ، لأنها لا تنفي بالحدوث أكثر من تعدد الوجود إلا أن هذا لا يعم جميع الأعراض ، ولا يد على حدوث ما يوجب حلوله حالاً أو حكماً ، ولا يلزم على هذا القديم وتأثيره في هذه الحوادث ، لأنه إنما يؤثر على سبيل الاختيار ، وكلامنا فيما يؤثر على طريقة الإصحاب .

وأحد ما يدل على ذلك ، هو أن هذه المعاني تحتاج في وجودها إلى محال محدثة ، وما يحتاج في الوجود إلى المخلت حتى لا يوجد من دونه يجب حدوثه وهذا يبيى على أن العلم بحدوث الأجسام غير محتاج إلى العلم بحدوث الأعراض .

وأحد ما يدل على حدوث الأكوان ، هو أنها لو كانت قدعة لوجب في الصفات الصادرة عنها أن تكون واحدة فيما لم يرل ، والمعة من وجه

أنه لا بد من وجه آخر

من الأدلة على حدوث الأكوان

استتمت موحوها من العلم على ما سببه في باب الصفات عند الكلام عن السكالية إن شاء الله تعالى ، وهذا بقدرح في أصل إثباتها .

ومن وجه آخر ، وهو أن الطريق إلى إثبات الأكوان إنما هو بتعدد هذه الصفات مع حور أن لا تتعدد ، فلو ثبت فيما لم يرل لكاتب الصفات الصادرة منها واجبة فيسد علينا طريق العلم بها . هذه جملة كافية في حدوث الأعراض

فصل ، والمرص به الكلام في الفرع الثالث من المصطفى الأرح ، وهو الكلام في أن الأحسام لا يجوز حلولها من الأكوان التي هي الإصباح والافراق والحركة والسكون

والخلاف فيه مع اصحاب الميولي ، وهم جماعة ذهبوا إلى أن الأعيان قديمة والتراكيب محدثة ، وعبروا عنها بمراتب هائلة نحو الاستعص والاسيطة والطينة والعنصر والميولي إلى غير ذلك

والدليل على صحة ما نقوله في ذلك هو أن الجسم لو صار حلوله من هذه المعاني بعد حلوله عنها الآن بأن يبيى على ما كان عليه من الخلق احتقاراً عن اللول ، فإنه وإن صح حلول الجسم منه لم يصح أن يحلوه بعد وجوده فيه

عبد قيل : وبأي علة جفتم بين حلوله الآن وبين حالها فيما مضى من الأيام ؟ قلنا : لأنه لم يتغير عليه إلا أمكنة (١) وأزمته (٢) ، والأمكنة والأزمته مما لا تأثير لهما (٣) فيما يصح على الجسم أو يجب أو يستحيل ، ألا ترى أن الجسم لما صح أن يكون مجتمعاً أو متفرقاً الآن ، صح أن يكون مجتمعاً أو متفرقاً في كل وقت وفي كل زمان ، ولما استحال أن يكون مجتمعاً متفرقاً دفعة الآن ، استحال

(٢) الأزمته في م

(١) الأمكنة في م  
(٣) م في ا

(٢) ولا ينبغي في ا

(١) ذاتة أخرى في م  
(٢) نظير م في ا

السلام في أن  
الأسماء لا تنظر  
من الأكوان

الخلاف مع  
اصحاب الميولي

الجسم لا يشار  
من الأكوان

أن يكون في كل وقت وفي كل من ، ربا ، كونه محتملاً أو متحققاً إلا  
وحيث ذلك في كل من وفي كل مكان فوجب أن يجرى حله عنها في كل  
حال من الأحوال أن يجرى حله عنها الآن فإن يبقى على ما كان عليه من الخلق ،  
وهذا يوجب أن نحبرنا بحر بأن في أقصى بلاد العالم حسبا ليس بمضجع ولا مفترق  
ولا مخرج ولا ساكن أن يصدق ، والعلوم حلاله ، فثبت بهذا أن الجسم لا يمتنع  
عن الأكوان في وقت من الأوقات .

وتحرر هذه الخلة هو أن الجسم لا بد من (١) أن يكون متغيراً عند الوجود ،  
ولا يكون متغيراً إلا وهو كائن ، ولا يكون كائناً إلا يكون  
في قيل : لم قلتم إن الجسم يجب تحييره عند الوجود ؟ فك : لأن تحييره لما  
هو عليه في ذاته شرطاً (٢) الوجود

فإن قيل : ولم قلتم ذلك ؟ قيل له : لا يمتنع ، إما أن يكون متغيراً ما هو عليه  
في ذاته على ما نقوله ، أو يكون متغيراً لمعنى ، أو بالفضل لا يجوز أن يكون متغير  
لمعنى ، لأن ذلك المعنى لا يوجب تحييره إلا إذا اخص به ولا يمتنع به إلا إذا اخص  
ولا يمتنع إلا وهو متغير . ولو لم متغير إلا إذا اخص ذلك المعنى بوقت كل واحد من  
الأمور على صاحبه وذلك محال . ولا يجوز أن يكون متغيراً بالفاعل ، والإمكان  
يصح من الفاعل أن يوجد ذات الموحى ولا (٣) يجعله متغيراً لأن هذا هو الواجب  
عياً يتعلق بالفاعل ، ألا ترى أن الوجود لما يتعلق بالفاعل وغف عنه ، حتى أن  
شئاً أو حده وأن شئاً لم يوجد له . بل كان يصح ما أن يوجده فيجعله سواد  
ملا من تحيره ، وأن يجمع بين هاتين الصفتين فيجعله سواداً متغيراً ، وذلك  
يقضي أنه لم طرأ عليه صد أن يتغير من وجه دون وجه .

الجملة على أن  
الجسم لا يتغير  
فإن كان

وأحد ما يدل على ذلك ، وهو أن كل جسمين إما أن يكون بينهما بون  
ومسافة أو لا يكون ، فإن كان بينهما بون ومسافة كانا متفرقين ، وإن لم يكن  
كانا مجتمعين . فقد صح أن الجسم لم يتفك من هذه المعاني .

وأحد ما يدل على ذلك ، هو أن الجسم هو حلاص الاحتياج والافتراق  
لكان السابق إليه لا يمتنع ، إما الاحتياج ، أو الافتراق

فإن قال السابق إليه الاحتياج ، قلنا : فكيف يصح تجمع (١) ما لم يكن  
مترقاً من قبل ؟

وإن قال السابق إليه الافتراق ، قلنا : كيف يصح تفرق ما لم يكن مجتمعاً  
من قبل ، فبلى هذه الطريقة يجري الكلام في ذلك

فصل : والمرص به ، الكلام في الدعوى الرابعة من الدعوى الأربع ،  
وهو الكلام في أن الجسم إذ لم يمتنع عن هذه الحوادث التي هي الاحتياج  
والافتراق والحركة والسكون وحب أن يكون محدثاً مثلها  
وإطلاق فيه مع جماعته من للحدث (٢) وابن الراوندي (٣)

والدليل على صحة ما قوله ، هو أن الجسم إذا لم يحل من هذه الحوادث ولم  
يتمسكها ، وحب أن يكون حظه في الوجود كحظها (٤) وحظ هذه المعاني  
في الوجود أن يكون حادثه وكأنه صد أن لم يكن ، فوجب في الجسم أن يكون

(١) جميع في من (٢) مع المصنعة في (٣)

(٤) هو أحد عشر مجرى استحق الراوندي كان معداً ثم خرج عن المصنفات كتابه  
في طبع المصنف في قسمهم ، قال ابن تيمية في أحد واصل من الذي ، بينا يقول القاصي  
هو الجار لأنه باب في آخر حياته . اختار في روايته ، وإنما كانت في الصف الأخير من  
مجموعه الرابع . انظر فيه ولأجل ٩٢ . ومقدمة يرجع إلى أنات الاتصال للفتاوى .  
(١) كنه هذه المعاني في من

محدثاً أيضاً وكأننا بعد أن لم يكن ، كائناتاً من بدأ ولها سمياً وكان لاحداها عشر سنين فإنه يجب أن يكون للآخر أيضاً عشر سنين

عاب قيل : أليس أن الجسم لم يعمل من الأعراس ولا يجب أن يكون عرساً ، فهلا حار أن لا يتخلو من الحدث ولا يجب أن يكون محدثاً مثله ؟ قلنا : مذكور بما يقتضى اشتراكها في الوجود ولا في العرس ، ألا ترى أن السواد واللباس إذا وجداً معاً دائماً يجب أن يكونا مشتركين في الوجود حتى لو كان أحدهما محدثاً لكان الآخر أيضاً محدثاً ، فلما أن يكون كل أحد منهما من جنس الآخر فلا ، وكذلك فتوأمين ، إذا وجد معاً وكان لاحداها عشر سنين ، فإنه ينبغي أن يكون للآخر أيضاً مثل هذه المدة ، فلما اشتراكهما في الجنس حتى إذا كان أحدهما قرشاً ، يجب أن يكون قرشاً فلا ، بل لا يتخلف أن يكون أحدهما من جنس واحد من جنس آخر

عاب قيل ما أنكرتم أن الجسم في لم يعمل من حدوثه ودر بمرور عه لم يجب أن يكون محدثاً منتهياً ، بل يكون قد حدث فيه حادث فيه حادث وبذلك تلك الحادث حادث ، إلى ما لا أول له ؟ قلنا : هذه مناقضة ظاهرة ، لأن الحادث والحادث سواء ، والحادث لا بد له من محدث وفاعل ، والفاعل الحادث يجب أن يكون متقدماً على عمله ، وما تقدم غيره لا يجوز أن يكون ما لا أول لوجوده

وقد أوردت هذه الطريقة على وجه آخر ، فقيل : لو كان الجسم قديماً لم يجب أن يكون متقدماً على هذه اللامات المحدثات ، لأن من حق القديم أن يكون

لا يكون الجسم  
محللاً في حدوثه  
وإن لم يكن محدثاً

مطلقاً على ما ليس بقديم ، كما أن من حق ما وجد منذ يرمين أن يكون متقدماً على ما وجد منذ يوم ، وقد عرفنا أن الجسم (١) لا يكون متقدماً على هذه اللامات ، فوجب أن لا يكون حديثاً ، وإذا لم يكن حديثاً وجب أن يكون محدثاً لأن للوجود يردد بين هذين الوصفين ، فإذا لم يكن على أحدهما كان على الآخر لا محالة . فهذه حجة الكلام في هذا الفصل .

مصل ، في الشبه . اعلم أن الشبه التي تورد في قدم العالم (٢) وإن كثرت فهي منسجمة غير قاطعة ، فإن عرفت الجواب عنها حسن ، وإن لم تعرف لم يقدح في العلم بحدوث الأجسام .

فمن ذلك هو أنهم قالوا : لو كان العالم محدثاً لاحتاج إلى محدث وفاعل ، وفاعله إذا حصل فاعلاً بعد أن لم يكن فاعلاً فلا بد أن هناك من معي له ولكاه صار فاعلاً ، كمبريقكم في نبات الأعراس . وذلك المعنى إذا كان محدثاً يحتاج إلى آخر ، والكلام في محدثه كالكلام فيه ، فيسأل إلى ما لا (٣) نهاية له (٤) ، وذلك محال

والأصل في الجواب عن ذلك ، هو أن الفاعل ليس له يكونه فاعلاً حال ، بل المرجح له إلى أنه واحد من جهة ما كان قادراً عليه ، وليس يجب إذا وجد من جهة ما كان قادراً عليه أن يكون هناك معي حتى يحتاج ذلك المعنى إلى محدث ، ومحدثه إلى معي آخر ، فيؤدي إلى ما يتناهى ألا ترى أن أحدا

(١) لا يجوز أن يكون في من .

(٢) قال من فلاسه الإسلام قدم المسالم مجازي بذلك لأرسطو . وقد كفرهم الرجال  
فهلهم حدى كتابه بانه الملاحة . أما المتكلمون على اختلاف أرائهم فقد رفضوا هذا القول ودرأوا عنه .  
(٣) يتناهى في من .  
(٤) لا نهاية له .

في الشاهد يحصل فعلا بعد أن لا يمكن فعلا ، «ولا يجب أن يكون هناك» (١)  
معنى ، كنتك في مسائلنا

ومنها : هو أنهم قالوا : لو كان العالم محدثا لوجد أن يكون له محدث  
وفاعل ، وفعلة لا بد من أن يعطى لداع وغرض وذلك الداعي لا يخلو : إما أن  
داعى الحاجة أو داعى الحكمة ، لا يجوز أن يكون داعى الحاجة ، علم بين إلا  
أن يكون داعى الحكمة ، وداعى الحكمة هو علة محسوسة وتداع السيرة ،  
وذلك (٢) ثابت فيها لم يرل ، فوجب وجود العالم فيها لم يرل . وهذه شبهة  
أوردناها من (٣) ركوبا المتطلب الرازي (٤) .

والجواب عنه ، أن داعى الحكمة لا يوجب الفعل ، ألا ترى أن الواحد  
ممناع كونه طلقا عس الصفة قد يتصلق في وقت ولا يتصلق في وقت ،  
ويتصلق في وقت بلزم ولا يتصلق في وقت بلزم ، فاذكره جيل

ومنها ، أنهم قالوا : لو كان العالم محدثا لاستحال وجوده فيها لم يرل . فيجب  
أن يكون لاستحالة وجوده . ثم لا يخلو : إما أن يكون راجعا إلى التقدير أو إلى  
القادر ، لا يجوز أن يكون راجعا إلى التقدير وإلا استحال وجوده فيها لم يرل ،  
ولا أن يكون راجعا إلى القادر لهذا الوجه أيضا ، فيجب وجود العالم فيها لم يرل  
والأصل في الجواب عن ذلك ، أن هذا حكم لا عقل كافي غيره من المواضع  
بحسب القول وغيره .

ويبد ، فلم لا يجوز أن يكون لأمر يرجع إلى التقدير ، فإنه لو وجد الجسم

(١) وإن لم يكن هناك في س . (٢) وحدا و ر  
(٣) أبو في س

(٤) هو أبو بكر محمد بن ركنيا الرازي . كان مفسرا للعاصي . وتوفى في أواخر القرن  
الرابع الهجري وأوائل الخامس وله من الكتب : «سافرني» «مداد» «من في سائر» «الزى» وغيره .  
عنه طبع الأمانة لا أن أصح .

فيها لم يرل ، قلب جسمه وحده المحدث قديما . وذلك محال ، أو لم لا يجوز أن  
يكون لأمر يرجع إلى القادر ' فيعمل لو وجد الجسم في لم يرل ، فوجب كونه  
لاحقا . لأن من حق القادر أن يكون متقدما على فعله ، ولو كان العالم موجودا  
فيها لم يرل لم يصح هذا .

ومنها ، هو أنهم قالوا لو كان العالم محدثا لوجب أن يكون القدم حال غير  
عالم بوجوده فيها لم يرل ثم حصل عالم بوجوده بعد أن لم يكن عالما . وهذا  
يجب أن يكون قد تغير حاله .

والأصل في الجواب عنه أن العلم بالشئ . أنه موجود علم بوجوده إذا وجد ،  
ولذا الكلام موسع هو أحسن .

ومنها ، ما يتعلق به عوام للحدث ، وهو أنهم يقولون : إن لم يخلو حاجة إلا من  
بعضة ، ولا بيضة إلا من دجاجة ، فيجب أن يكون هكذا أبدا ، وهذا يؤمن  
العلم العالم

والأصل في الجواب عنه ، أن هذا اعتقاد على مجرد الوجود ، والاعتقاد على  
مجرد الوجود في مثل هذه المسائل لا يمكن . كالأمكن أن يكون في جميع  
من في العالم أسود لأن لم يرل هكذا . بين ذلك أن أرداب مذهب حجة  
أنهوا خلاف ما قد وجدوا ولم يستدلوا على مجرد الوجود . ولقد قيل الفلاسفة  
يعلمون . إن في هذا العالم مواضع لا يبت فيها نبات ولا يعيش فيها حيوان ،  
فإن كان كذلك ، مع أنهم لم يهتدوا مثله

على أنا نقول لم . إن الحال فيها ذكر نموه لا يخلو : إما أن تكون الدجاجة  
والبيضة قديمتين أو محدثتين أو أحدهما قديمة والأخرى محدثة ، فإن كانتا

لو كان العالم محدثا  
كان ذلك نهاية  
أو سكة وهي  
بعضة بوجود  
العالم فيكون  
القائل محدثا

بعضة وجود  
العالم في العالم  
لو كان محدثا  
والجواب عن  
ذلك

شبهة حرام  
المسألة

محدثين فهو الذي نقره ، وإن كانتا حديثين لم يصح كون إحداهما من الأخرى وكذلك<sup>(١)</sup> الكلام إذا حمل إحداها قديمة والأخرى محدثة .

فصل : وإذا ثبت أن الأجسام محدثة فلا بد لها من محدث وفاعل ، وفاعلها ليس إلا الله تعالى .

الأجسام لأنها محدثة تحتاج إلى محدث هو الله

فإن قيل : لم قلتم إن الأجسام إذا كانت محدثة فلا بد لها من محدث وفاعل ، ثم قلتم إن محدثها ليس إلا الله تعالى قلنا :

أما الأول فلهذا يدل عليه تصرفاتنا في الشاهد فإنها محتاجة إليها ومنطقه ما ، وإنا احتاج إليها لحديثها ، فكل مشترك في الحدث وحسب أن شاركها في الاحتياج إلى محدث وفاعل ، والأجسام قد شاركتها في الحدث ، فحسب احتياجها إلى محدث وفاعل

فإن قيل : ولم قلتم إن تصرفاتنا محتاجة إليها ، وما معنى هذا<sup>(٢)</sup> الاحتياج ؟ أولا ، ثم لم<sup>(٣)</sup> قلتم إننا استأجرت إليها لحديثها ، حتى نمسك أن أن نقسو الأجسام عليها بجهة حدوث ؟

حمل تكون تصرفاتنا حاجة إلى محدث

قيل له : إنما<sup>(٤)</sup> معنى بالاحتياج أن لحالة من أحوالنا فيه تأثير ، والذي يدل على ذلك ، هو أنها تقع بحسب قصودنا ودواعينا<sup>(٥)</sup> ونفس بحسب كرامات وصوارفنا<sup>(٦)</sup> مع سلامة الأحوال محققاً وبما مبدراً ، فلو أنها محتاجة إليهم لكانت بنا وإلا كان لا محسب منها هذه القصبة ، كما في تصرف المبر ، وكما في اللون

- (١) وكما في ١  
(٢) فاعلمه من ٩  
(٣) وفواعيلنا في ٥  
(٤) القصة من ٥  
(٥) لا فاعله من ٥  
(٦) ومشاركنا في ٥

وأما الذي يدل على أنها إنما احتاجت إليها لحديثها ، فهو أن حديثها هو الذي يقف على قصودنا ودواعينا وإثباتاً ، ومبدؤها لا يخلو ؛ إما أن تكون محتاجة لاستمرار وجودها ، أو لاستمرار عدمها ، أو لتعدد وجودها . لا يجوز أن تكون محتاجة إليها لاستمرار عدمها لأنها قد كانت مستمرة القدم ولم تكن ، ولا أن تكون محتاجة إليها لاستمرار وجودها لأنها تبقى مستمرة الوجود وإن حرقنا عن كون أحياء فصلا عن كوننا قاندين ، فلم يبق إلا أن تكون محتاجة إليها لتعدد<sup>(١)</sup> وجودها وهو سلووت ، فيصح القياس

فإن قيل كيف يصح قياس اسم على العرس قلنا إن استركا في عهد الحكم لم يمتنع أن يكون حكم أحدهما حكم الآخر ، وقد بينا أن الأحكام قد ساركت تصرفاتنا في غلة الاحتياج إلى محدث وهو الحدث ، فلم يمتنع قياس أحدهما على الآخر

فإن الثاني<sup>(٢)</sup> ، وهو الكلام في أن فاعلها ليس إلا أن الله تعالى فلا يخفى ؛ إما أن تكون قد أحدثت عيباً ، أو أحدثت غيرها لا يجوز أن تكون قد أحدثت عيباً لأن من حق القادر على الشيء أن يكون متقدماً على فعله ، فلو كان الجسم هو الذي أحدث نفسه لزم أن يكون قادراً وهو معدوم ، وسبق في باب الصنعت أن للمعدوم لا يجوز أن يكون قادراً إن شاء الله تعالى وإن أحدثت غيرها فلا يخفى ؛ إما أن تكون من فعل أمانتنا من القادرين بالقدر ، أو من فعل فاعل محال لنا لا يجوز أن تكون من فعل أمانتنا من القادرين بالقدر لأنه لو كان كذلك لصح ما أيضاً فعل الجسم ، وهذا بموجب أن يصح من الواحد من أن يخلق لنفسه ما شاء من الأموال والبنين ، والمعلوم خلافه .

ثم يكون فاعله هو الله

- (١) ليتجدد في ٥  
(٢) وأما في ٥

میں قیل . لم قلم ملک ؟ قیل کہ . لائن القدرہ وإن اختلفت معنواہا  
متعانة ، حتی لا یجس جعل بقدرۃ إلا ویصح أن یعمل مثله بقدرۃ : أخرى علی  
ما سینت مشروعا فی موضعہ

ہاں قیل : لم لا یجوز أن تكون الخمم قد حدث بالطبع <sup>(۱)</sup> قلنا : لأن  
الطبع غیر مسئول .

فلم لا يذكره الجسم  
الله حدث بالطبع

ثم إننا قولهم وما يصون بالطبع ، أتريدون<sup>(٣)</sup> به الفاعل المختار ، أم تريدون به معنى موحداً ؟ هذا أردتم به الفاعل المختار هو الذي هو له ، وإن أردتم به المعنى الموحب فلا يخلو ، إما أن يكون مضموماً ، أو موجوداً . لا يجوز أن يكون مضموماً لأن المضموم لا حظ له في الإيجاب ، وإذا كان موجوداً فلا يخلو ، إما أن يكون مدعياً ، أو محذواً لا يجوز أن يكون مدعياً لأنه يحتاج إلى طبع آخر ، والكلام في ذلك الطبع كالشك في كلامه في سلسلة لما لا ينشأ ، وذلك محال ولا يجوز أن يكون قديماً ، لأنه لو كان كذلك لزم قدم العالم ، لأن حق المبدول أن لا يتراجع عن العلة ، وقد بينا أن العالم لا يجوز أن يكون مدعياً .

في هذه حجة الكلام في هذا الفصل

فصل ١٠٠. اِنْ فِىْ اَنْتُمْ عَنِ الْقَائِلِينَ بِالنَّفْسِ وَالْحُلِّ (٢)، وَعَنِ يَقُولِ

حول القاتلين  
يا نفسي واغفل  
والله يا أصعب  
الفتن

(۲) تریبون لکھ

(١) القاضي أبي بكر البزازي في الختم، ص ١٢١، ج ١، الطبعة الأولى - ١٤٠٢ هـ.

۱۲ - ۶۱

(٣) يتعمد ذلك على ثلاثة الأقسام التي هي: خلاصة الجواب على طريقة القول والاعتراض واعتراض جوابه. فالحق الأول من هذه الأقسام هو القول والمعمول والمقال من القول الأول.

بما ثبت على كفى بها عن الباري ، وكذلك فابترأتم عن أصحاب النجوم الذين  
أصلوا هذه الحوادث إلى تأثيرات الكوكب (١) ؟

والأصل في الجواب عن ذلك ، أن القول بالنسب والعمل والملة إشارة إلى ما لا يعقل ، لأن المعنى في الشاهد يدل على فاعل مختار حتى صار كالحقيقة فيه فلا تنعير شاهداً<sup>(٢)</sup> ، وغائباً ، وإنهم أرادوا بذلك الفاعل المختار فلا مشاحة يقتضيانهم إلى العبارة ، ولأرجح فيها إلى أرباب الأساس وأهل اللغة ، ومعلوم أنهم لا يسون الفاعل معاً ولا عقلاً ولا لغة

وأما أصحاب النجوم الذين<sup>(٢)</sup> اصابوا هذه الحوادث إلى تأثيرات الكواكب فقد أخطوا ، وذلك لأن هذه النجوم ليست بأجسام مصلية عن أن تكون لأدارة ، والتفاعل المختار لا بد من أن يكون حياً فائراً بين ما ذكرناه وبوصفه ، أن الشمس على ما هي من الحرارة لا يصح أن تكون حية ، لأن الحياة تحتاج إلى سه محصورة هي اللحمة والسمية ، وهي مفقودة بها

وبعد ، فلو كانت الشمس قادرة لوجب وقوع الاختلاف في تصرفاتها ،  
فقط ناري من الشرق وتارة من الغرب ، ومن ثم لا أمة لا اختلاف في حركاتها ،  
بل هي على طريقة واحدة ووبيرة مستمرة . هل أنا أعلم من وحى النبي صلى الله  
عليه وعلى آله وسلم <sup>(٥١)</sup> ومن دين الأمة مردودة أيا مسخرة مدمرة عبر حية  
ولا قاتله ، غدا <sup>(٥٢)</sup> ما قاله

(٦) المذهب في الرد على أصحاب النور والفقهاء والكواكب في الكواكب النور  
في الحقائق بين الله وبين العالم ، فائدة هذه على العالم بلا واسطة

(۴) اولیٰ سے

(۴) تاجہم لے سی (۱) ولطرم لے سی

(۱۱) ما بين الرين غلى من م (۵) فيصد ل ا



وبعد ، فلكانت قادرة لرسم أن تكون قادرة بقدرته ، والقادر بقدرته لا يحد على جسم الأجسام ، إذ لو صح ذلك بما فيه من القدرة لصح من الواحد منا ذلك لأن القدرة وإن اختلفت فتقدوراتها متجانسة ، فيلزم أن يخلق نفسه ما شاء من الأمور والمبني ، والعلوم حلاله

والذي حلهم على ذلك وأدام إليه ، هو أنهم ظنوا أن ماء الزرع وإدراك الثمار وغيره<sup>(١)</sup> يقع الشمس ويقع بحسبها ، وليس كذلك لأن الزرع قد سمر والثمار قد تدرك مع عبوة الشمس كما تنمو وتردد مع طلوعها ، فكيف صح تبعه بها . وبعد على الزرع كما يختلف في الزيادة والنقصان بحسب الشمس ، فقد يختلف أيضا بحسب بعد الزرع ، فليس بأن يضاف إلى الشمس أولى من أن يضاف إلى الزرع ، فلو لا أن هؤلاء القوم استعموا واستصوا وإلا لما أصبحوا إلى إضافة هذه الحوادث إلى النفس والعقل والكواكب والعهدة ، فقد تم الكلام في جواب شبههم هذه .

فصل ، فيما يلزم المكلف معرفته من أصول الدين .

اعلم أن ما يلزم المكلف معرفته من أصول الدين أصلان : اثنان على ما ذكره رحمه الله في المسمى<sup>(٢)</sup> وهما : التوحيد ، والعقل ، وذكر في محضر المحسى أن أصول الدين<sup>(٣)</sup> أربعة : التوحيد ، والعقل ، والنبوت ، والشرائع ؛

ما يلزم المكلف معرفته من أصول الدين

(١) نفسه من س

(٢) الذي في أصول الدين هو المسمى بـ"الشيء" بعد بيان وأخصها ، وقد تكرر ذكره ، التمسك في المحسوسية التمسك طبعه وعلمته حتى الآن بعد من الأخرى . وهو في محسوس محله في خمسة منها ، والأصول عند المكلف هي معرفة الله بوحديته وسماهته ، ومعرفة النفس بآياتهم ، وبأحوال كل مسألة فيها الحق بين الخصمين ، من الأصول - والدين اثنان أصل ومرجع ، فالمعرفة أصل وهي موضوع أصول الدين ، والمعرفة فرع وهي موضوع علم الله .

(٣) ذلك في (١) ، والمكاتب المذكور أحد كتب المحسى ص ١٢٢ .

ويجعل ما عدا ذلك من الوعد والوعيد والأسماء والأحكام ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، داخلان في الشرائع وذكر في المكاتب أن ذلك خمسة : التوحيد ، والعدل ، والوعد ، والوعيد ، والفرقة بين الثنتين ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، يظهر اختلاف بين الفاس في كل واحد من هذه الأصول . والأولى ما ذكره و التمسك أن النبوت والشرائع داخلان في العدل ، لأنه كلام في أنه تعالى إذا علم أن صلاحا في بعثة الرسل وأن تنبئ بالشرعة ، وجب أن يثبت وتنبيه ، ومن العدل أن لا يخل بما هو واجب عليه . وكذلك الوعد والوعيد داخل في العدل ، لأنه كلام في أنه تعالى إذا وعد العيمين بالشراب ، وتوعد العصاة العقاب ، فلا بد من أن يعدل ولا يخل في وعده ولا في وعده ، ومن العدل أن لا يخل ولا يكذب ، وكذلك للفرقة بين الثنتين داخل في باب العدل ، لأنه كلام في أن الله تعالى إذا علم أن صلاحا في أن يصعدنا بإجراء أسماء وأحكام على المكلفين وجب أن يثبتنا به ، ومن العدل أن لا يخل بالواجب . وكذلك الكلام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فالأولى أن يقتصر على ما أورده في المسمى .

ثم سأل رحمه الله عنه فقال : كيف يتم بين المكلف ما يلزمه معرفة هذه الأصول ، وقد قلنا إن من لا يسلك طريقة العلماء ليس يلزمه معرفة هذه الأصول أجمع . وإنما يلزمه أن يعرف التوحيد والعدل ؛ وأجاب : بأنه يلزمه معرفة التوحيد والعدل ؛ لأنه يخاف من تركه سررا ، ولأنه لطف لله في أداء الواجبات واجتناب التقصيرات . ويعلمه معرفة الأصول الأخر أيضا ؛ لأن علم تكاليف التوحيد والعدل معروف على ذلك . ألا ترى أن من حور على الله تعالى في وعده ووعيدته اختلف و<sup>(١)</sup> الاحلال بما يجب عليه من لزامة علة المكلفين وغيره ، فإنه

سوى علوم حاشية الأصول حاشية المكلفين

لا يتكامل له العلم بالعدل ، ولا يرى ذلك بين من يسلك طريقة المعتزلة ، ويرى من لا يكون كذلك لأن تعالى أضاف به معرفته هذه الأصول على سبيل التمهيد وإن لم يلزم معرفتها على سبيل التمهيد ، لأن من لم يعرف هذه الأصول لا علم بالجنة<sup>(١)</sup> ولا على التمهيد<sup>(٢)</sup> لم يتكامل علمه بالتوحيد والعدل .

ثم سأل رحمه الله نفسه فقال : ولم اقتصرتم على هذه الأصول الحجة ؟ وأجاب بأن حال . لا خلاف أن المخالفين<sup>(٣)</sup> لنا لا يمتدوا أحد هذه الأصول ألا ترى أن خلاف الملتزم والمعتزلة<sup>(٤)</sup> والاهلية<sup>(٥)</sup> والنسبية<sup>(٦)</sup> قد دحض في التوحيد ، وخلاف الجبر<sup>(٧)</sup> بأمرهم دخل في باب العدل ، وخلاف الربوبية دخل في باب الوعد والوعيد ، وخلاف إسماعيل دخل تحت للفرقة بين المذاهب ، وخلاف الإمامية دخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

ثم سأل رحمه الله نفسه على هذا ، فقال : هل عدتم في هذه الجملية النبوات والإمامة ؟

وأجاب عنه : بأن الخلاف في ذلك يدخل تحت هذه الأبواب ، فلا . أمرته بالذكر .

(١) جنة في من

(٢) تمهيد في من

(٣) كما في الأصول ، وثمنا المخالف

(٤) الذين يفتوا في نفي الصفات حتى يصلوا إلى عطلو الله عن القدر .

(٥) الكلمة مأخوذة من الآء ، وغلوا ما هي إلا حياتنا الدنيا سواد ونجنا وما بعد إلا الدمر . (المائة ٢٤) ومطلق كلمة الجبرية من أولئك الذين أنكروا الاعتقاد بوجود الله وأكفروا خلق العالم والسموات الإلهية ، ولم يسلوا بها جاهد به الأديان الحقة ، وقالوا : البصر وأن البصائر لا تفي . انظر الملل والنحل ٢٠١ : ٢ ، وتأثير المذاهب الإسلامية ٢٧٧ : ٢٧٨ (٦) هم الذين وسموا في التنبيه لخص والتبصير الصريح حين صرخوا جبن كآيات . مؤيد فأويل غلوا . لأن الله يدركهم نفساً وروحياً ، وأن الله يتركهم فيها . انظر الملل والنحل ٢٧٨ : ٢٧٩ ، وتأثير المذاهب الإسلامية ٢٧٩ : ٢٨٠

(٧) الجبر هو نفي القدر حقيقة عن الله ولما قلناه ذلك الله تعالى ، والجبرية هل أودع الملل والنحل ٢٧٩ : ٢٨٠ ، أما المرتضى فقد تركوا أمر مركب الكبيرة لله ، وأما الإمامية فقد غلوا بالنسب على الإمام . وكذا هذا سيرة جميع الملل والنحل

سبب الاختصار  
على الأصول  
الحقة

إلا أن هذا المذهب ليس بواضح ، بل خلاف في الوعد والوعيد والفرقة بين المذاهب وغيرهما ، مما يدخل في العدل . ثم أقره بالذكر ، مما سبلا أقره ما ذكرناه أيضاً بالذكر . والصحيح أنه يقتصر على ما أوردته في المتن أو يراد على الحسن ويدكر بالمايل على هذا يمرى الكلام في ذلك .

فصل ، ثم به رحمه الله بين حكم من يخالف في هذا الباب

والأصل فيه ، أن المخالف في هذه الأصول : كافر ، ورعاً عسوق ، ورعاً كمال محضاً

فما من خالف في التوحيد ، وبقي عن الله تعالى ما يجب إثباته ، وأثبت ما يجب نفيه عنه ، فإنه يكون كافراً

وأما من خالف في العدل ، وأصاب إلى الله تعالى الصانع كلها . من الظلم والكذب ، وإظهار المنكرات على الكدابين ، وتعتيد أفعال الشركين بدوابة آفاتهم ، والاختلال بالوجب ، فإنه يكفر أيضاً

وأما من خالف في الوعد والوعيد ، وقال إنه تعالى ملوعد المصعبين بالنواب ولا بوعيد المصعبين بالنصاب النبوة ، فإنه يكون كافراً ، لأنه رد ما هو معلوم ضرورة من دين النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم<sup>(١)</sup> والبراد لما عدا حاله يكون كافراً . وكذا لو قال : به تعالى وعد وتوعد وسكن يعود أن يخلف في وعيده لأن الخلف في الوعد كرم ، فإنه يكون كافراً لإضافة التوبيخ إلى الله تعالى فإن قال : إن الله تعالى وعد وتوعد ، ولا يعود أن يخلف في وعده ووعده ، وسكن يعود أن يكون في عموماً الوعيد شرطاً أو استثناءً بينه وبينه الله تعالى ، فإنه يكون محضاً

(١) ثابت من أ

(٢) وكذلك في من

باب حكم  
في هذه الأصول  
الكفر أو  
أو المحض

١ - الخلف  
من التوحيد

٢ - الخلف  
من العدل

٣ - الخلف  
في الوعد والوعيد

وأما من خالف في الزيادة بين المرتبتين ، فقال إن حكم صاحب الكيبريه حكم صبي الأوثان والجنوس وغيرهم من يسكون كافراً ، لأننا علم خلاصه من محمد دين النبي صلى الله عليه وآله والأمة ضرورية . فإن قال : حكم حكم المؤمنين في التصميم والنوالاء في الله سائل ، فإنه يكون فلسفاً ، لأنه حرفة إجماعاً مصرحاً به (١) ، على معنى أنه أنكر ما يعلم ضرورة من دين الأمة . فإن قال : ليس حكمه حكم النؤس ولا حكم الكافر ولكن اسمه مؤمناً ، فإنه يكون محطفاً .

١ - الخالفون في الزيادة بين المرتبتين

وأما من خالف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصلاً وقال : إن الله سألني لم يكلف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصلاً (٢) فإنه يكون كافراً ، لأنه رد ما هو معلوم ضرورية من دين النبي صلى الله عليه وآله ودين الأمة . فإن قال : إن ذلك مما ورد به التكليف ولكنه مشروط بحدود الإيمان ، فإنه يكون محطفاً .

٢ - الخالفون في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

مهد جملة ما يلزم التكليف معرفة من أصول الدين . ونحن إذ قلنا إن التكليف يلزمه معرفة هذه الأصول ، قلنا معنى أنه يجب معرفتها على حد يمكنه العبارة عنها والمناظره فيها (٣) ، وحل الشبهة الواردة فيها ، إذ لو سماه ذلك لأدى إلى تكليف ما ليس في الإمكان ، ونخرج أكثر المكلفين من أن يكونوا مكلفين بمعرفة هذه الأصول ، فبطل هذا يجري الكلام في ذلك .

**فصل** ، ثم قال رحمه الله - أن التكليف إذا عرف هذه الأصول ، يلزمه معرفة الفقه والشرع (٤)

لذا عرف التكليف الأصول لزمه معرفة الفقه والشرع

والأصل أن الفقه هو العلم بمرض الدين فيما يحتاج إليه ، ولقد لا يستعمل

في كل علم . فلا يقول أحدهم فقهت أن رداً عندي ، وأن السداد فوق ، وأن الأرض تحق . كالأيقال مهمت وخطت .

وأما في الاصطلاح ، فهو العلم بأحكام الشرع وما تفعل بها من أساليبها ، وعملها وشروطها وطرقها

وهو (١) على مرتبتين :

أحدهما ، ما يجب على الكفاية معرفته ، وذلك بحر العلم بوجوب الصلاة على الملة ، ووجوب الزكاة والحج والجهاد في سبيل الله تعالى (٢) ، وما يجري هذا الجري

والثاني ، يلزم الكفاية معرفته من عروص الكفاية ، بحر العلم بالمسائل الدفعية من أصول الفقه والفروع المتعلقة بها لمنفعة مجها ، فإن ذلك مما لا يجب على الأعيان ، وإتمامها هو من عروص الكفاية (٣) إذا قام به بعض الناس سقط عن الباقين

ثم سأل رحمه الله عنه على هذا ، فقال : كيف يصح قولكم إن التكليف إذا عرف هذه الأصول يلزمه معرفة الفقه والشرعات ، وإن الشرعات ما لا يجب العلم به ، وهو ما يكون من فروص الكفاية ؟ وأجاب : بأن أكثر الشرعات مما يجب معرفته (١) على جملة . وبعد ، فإنما هو من فروص الكفاية مما يلزم الكفاية ، إلا أنه إذا قام به بعض الناس سقط عن الباقين ، وقد تقدم هذا فيما قلناه ، فهذه جملة ما أورده في ذلك

كف تكفي معرفة الأصول والشرعات وفيها ما عروص الكفاية

(٢) حتى نقا في من

(١) فقه من من  
(٢) معرفتها في من

(٢) فقه من من  
(١) وهي في من

(١) فقه من من  
(٢) عاين في من

التوحيد

فصل ، اعلم أنه راجع الله تعالى من هذه الجملة بالتوحيد (١)

والأصل فيه ، أن التوحيد في أصل اللغة عبارة عما به يصير الشيء واحداً ، كما أن التحريك عبارة عما به يصير الشيء متحركاً ، والنسويد عبارة عما به يصير الشيء أسوداً ثم يستعمل في الخبر عن كونه الشيء واحداً لما لم يكن التوحيد حقيقة إلا وهو واحد ، فصار ذلك كالأليات ، فإنه في أصل اللغة عبارة عن الإيجاب ، قال أثبت لهم في القرمطاس أي اوحدهم ، ثم يستعمل في الخبر عن وجود الشيء ، فيقال إن فلاناً ثبت الأعراس أي يحجز عن وجودها لما لم يكن الخبر معها صديقاً إلا وهي موجودة

التوحيد في اصطلاح المتكلمين

فأما في اصطلاح المتكلمين ، فهو العلم بأن الله تعالى واحد لا يشترك غيره فيما يستحق من الصفات تعالى وإثباتاً على الحد الذي يستحقه والإقرار به ولا بد من اعتبار هذين الشرطين العلم ، والإقرار جميعاً لأنه لو علم ولم قرر ، أو أقر ولم يعلم ، لم تكن موحداً

وأما علوم التوحيد ، فلا يريد على ما أورده في الكتاب . غير أنها بورده على هذا الوجه ليكون أسهل للحفظ ، وأقرب إلى الصلح ، فنقول .

علوم التوحيد وما يلزم للكف منها

ما يلزم الكف معرفته من علوم التوحيد هو ؛ أن يعلم القديم تعالى عما يستحق من الصفات ، ثم يعلم كيفية استحقاقها ، ويعلم ما يجب له من كل وقت ، وما يستعجل عليه من الصفات في كل وقت ، وما يستحقه في وقت دون وقت (٢)

(١) طريقة الفاضل في غرض الأصول معنا ، أنه بدأ بذكر الحق من كل أصل ، وظاهر الذي لابد منه لكل مكلف ، ثم يعود إلى تفصيل جهة الأصول بعد ذلك .

(٢) انظر المراجعة والأشعار والمعارضة حول وحدة الذات الإلهية ، واحتشوا والمبني فيها بذكر تسوية الصفات الأربع القديمة بينها الأمور . بغير الأمر ؛ لا معنى لها لم حجة إلا أنه لو علم أولاً فظهر ألا أنه فوارة ، ولا للبر إلا أنه فوارة كبرى =

ثم يعلم أن من هذا دالة ، لا بد من أن يكون واحداً لا ثلث له يشاركه فيما يستحقه من الصفات تعالى وإثباتاً على الحد الذي يستحقه

أما ما يستحقه من الصفات فهو (٣) الصفات التي بها يحتاج بحالته ومواقف مواقفه لو كان له مواضع سأل عن ذلك ؛ وكونه قادراً ، عالماً ، شياً ، مميماً ، بصيراً ، مدركاً للمدركات ، موجوداً ، مريئاً ، كارهياً (٤) هذا (٥) عند أبي هاشم . وأما أبو علي ، فإنه لا يثبت تلك الصفات للذات

فأما كيفية استحقاق هذه الصفات ، فاعلم أن تلك الصفات التي تقع بها انغلاق والوفاق يستحقها لذاته ، وهذه الصفات الأربع التي هي كونه قادراً ، عالماً ، شياً ، مميماً ، موجوداً ، مريئاً ، كارهياً (٦) بالإرادة ، الكرامة الخلدتين الموجودتين لا في محل .

ولا خلاف في هذا بين الشيخين إلا في هذه الصفات الأربع فإن عند أبي علي يستحقها التدم تسال لذاته ، وعند أبي هاشم يستحقها لما هو عليه في ذاته ، وأما ما يجب له في كل حال فهو تلك الصفات للذات ، وهذه الصفات الأربع

== الأثر في أن صفات الله تعالى لا يقول المقلد . فإدراكه وغالب يدركه ، وهو هل يكون له صفات من الصفات أو غداً . من كان واحداً ، يجب أن يعلم بقدرته وعدم نالته ، وتكون صفاته من الصفات صفات ، علم كونه بالأسا قادراً ، وليس الأمر كذلك . وبهذا الأسماء من الصفات بالاحوال ، وهي الأحوال التي حاشم وأنها صفات دور الذات لا موجودة ولا معدومة .

(١) هي من صفات (٢) وعدا في من

(٣) كارهيات من

ما يستحق منه من الصفات  
وأما ما يستحيل عليه في كل وقت ، فهو ما يصادف هذه الصفات ، نحو كونه عاجزاً جاهلاً معذوراً

ما يستحقه من قول هو ، وقت  
وأما ما يستحقه في وقت ومن وقت ، فهو كونه مدركاً في ذلك بشرطه بوجوده للذات ، وهو كونه مرئياً وكارهاً ، في ذلك بسبب إلى الإرادة والكراهة الحادثتين الموحودتين لا في محل

وأما الكلام في أن من هذه صفته فلا بد من أن يكون واحداً ، فسد كره في باب مفرد إن شاء الله تعالى ، وبه الثقة .

لله أخرى  
فصحت القديم  
وقد قسم صفات القديم تعالى في الكتاب قصة أخرى فقال :

إن صفات القديم حل وعز إنما أن يكون من باب ما يخص به على وجه لا يشاركه فيه غيره ؛ نحو كونه قدراً وعياً . إلا أن هذا لا يصح في المثال ، لأن المرحع بالنفس إلى استمرار الوجود ، والواحد منا يشارك القديم في الوجود ، وكونه شيئاً ليس بصفة . لأن المرحع به إلى في الحاجة عنه ، فالأولى أن يذكر في سائر الصفات الذاتية التي يقع بها الخلاف والوقاق

وإنما أن تكون من باب ما يشاركه غيره في نفس الصفة ومخالفه في كونه استحقاقه لها ، نحو كونه قدراً طلقاً<sup>(١)</sup> حياً موجوداً ، فإن أحدهما يستحق هذه الصفات كالقديم سبحانه ، إلا أن القديم تعالى<sup>(٢)</sup> سبحانه يستحقها ما هو فيه في ذاته ، والواحد منا يستحقه بغيره تعالى محدثه .

(١) وطلاقاً من

(٢) الله من

وإنما أن تكون من باب ما يشاركه غيره في نفس الصفة وفي حيز الاستحقاق ، نحو كونه مدركاً ومرئياً وكارهاً ، فإن القديم تعالى مدرك كونه حياً بشرط وجود المشرق ، وكذلك الواحد منا . وكذلك فهو مرئياً وكارهاً بالإرادة والكراهية ، وكذلك الواحد منا . إلا أن الفرق بينهما هو أن القديم تعالى من ذاته فلا يحتاج إلى حاسة ، ومرئياً وكارهاً بإرادة وكراهة موجودتين لا في محل ، والواحد منا مرئياً وكارهاً لمعين محدثين في قلبه . فلي هذا يجري الكلام في هذا الفصل

فصل ، والعرض به الكلام في العدل<sup>(١)</sup>

أعم أن العدل ، مصدر عدل يعمل عدلاً ، كما أن الصرب ، مصدر صرب  
يصرب صرباً ، والشم ، مصدر شتم شتماً ، شتم غشياً

وتد يدكر ويراد به الفعل ، ومدكر ويراد به الفاعل

فإن أريد به الفاعل فذلك على طريق المجازة لأنه منقول به عما جرى على الفاعلين ، وهو كقولهم للضارب صرب ، وللضام صوم ، وللراعي رعي ، وللمعطر عطر ، إلى غير ذلك . وله حد إذا استعمل في الفعل ، وحد إذا استعمل

(١) احتج المسئلة والأشاعة بكون العدل ، فلمرة أرادوا إقاد العدل الإلهي من الظلم . بينا رأى الأشاعة أن لا ظلم في خلقها لأن الله فاعل على الحقيقة ، ومن أن الله عدل عند مسئلة أنه مبدئها العقل من الحكمة ، وهو مصدر العدل على وجه الوجوب والتمسك . أما الأشاعة فيقولون أن الله عدل يعني أنه منزه عن ذلك فعل ما يقا ، ويحكم ما يريد . ولقد قصد المسئلة من طريقهم في الله أن يبرهوه من الظلم فإنهم قالوا بالإرادة الإلهية وجعلوها مستثناة من عملها . وقد كان الأشاعة يرون في ذلك نصيباً من فكرة الله ، وأنك لا تلوها بفكرة الكذب ، ومنفصلاً أنه لا فاعل إلا الله ، وأن قدر كثر غيره قبل خلقه وفردن خلق الله لأن الله الإنسان بكعبه ، فالأفضل مخالفة من الله ، فكسبه من الله .

في الفعل ، أنه حصة إذا استعمل في الفعل على ما قيل ، توفير حق الخير واستيفاء الحق منه ، وقد قيل : في حقه كل فعل حسن يعمله الفاعل لينتفع به الخير أو يضره . إلا أن هذا يرجب أن يكون خلق العالم عدلاً من الله تعالى يتنصص هذا المعنى ، وليس كذلك ، بل خلق العالم من الله تعالى عدلاً ، فالصحيح ، الخد الأب ، لأن هذه الخدمة لا سكاك بدخل إلا فيها خلق ما يتقرب ، وقولنا <sup>(١)</sup> يضره احتراز عن العقاب ، لأن ذلك من الله تعالى عدل وإلى كان إصراراً بالخير

وأما إذا استعمل في الفاعل ، فهو فاعل هذه الأمور . هذا أصل الله

وأما في الاصطلاح <sup>(٢)</sup> ، فإذا قيل : به تعالى عدل ، فالتقدير أنه أنصفه كما به حقه ، وأنه لا يعمل القبيح ولا يعمل بما هو واجب عليه .

العدل في اصطلاح  
المشككين

فإن قيل كيف يصح قولكم أن أفعاله كلها حسنة مع أنه هو الفاعل هذه الصور التسعة الشكوك ؟ والأصل في الجواب عنه ، أنا لا نرى أنه يحسن من جهة للرأي وللنظر حتى يستغايه كل واحد ، وإنما يريد أنه يحسن من جهة الحكمة ، وهذه الصور كلها حسنة من جهة الحكمة . ولا يمتنع أن يكون الفعل حسناً من جهة للرأي والنظر ، قبيحاً من جهة الحكمة ، كما أنه يكون حسناً من جهة الحكمة ، قبيحاً من جهة للرأي والنظر . ألا ترى أن أحدنا <sup>(٣)</sup> لو شى مشية عرجاء في انقاد محبوس غير تلك المشية حسنة من جهة الخلقة ، قبيحة من جهة الصورة . والعكس من هذا لو شى مشية حسنة في منابته عظيم إلى السلطان المنة . فإنها قبيحة من جهة الحكمة ، حسنة من جهة للرأي والنظر

هذا <sup>(١)</sup> هو الكلام في حقيقة العدل .

وأما علوم العدل ، فهو أن يعلم أن أفعال الله تعالى كلها حسنة ، وأنه لا يعمل القبيح ، ولا يعمل بما هو واجب عليه ، وأنه لا يكتف في حبه ، ولا يعجز في حقه ، ولا يعتد أطفال الشر من عيوب آباءهم ، ولا يظهر المسرة من الكنايين ، ولا يكلف العباد ما لا يطيقون ولا يعلمون ، بل يفتخر <sup>(٢)</sup> على ما كلفهم ، ويعلمهم <sup>(٣)</sup> حصة ما كلفهم ، ويعلمهم على ذلك ، ويبين لهم لهالك من هالك عن ينة ، ويحيى من حي عن ينة ، وأنه إذا كلف المكلف وأتى بما <sup>(٤)</sup> كلف على الوجه الذي كلف فإنه منية لا علة ، وأنه سبحانه إذا آلم ، أستم فاعله لصلاته ومناصحه ، وبإلا كان محلاً بوجوب ، وأعلم أنه تعالى أحسن نظراً بعباده منهم لأنفسهم ، وفيما يتعلق بالدين والتكليف ، ولا بد من هذا التمييز ، لأنه تعالى ساقب السماء ولو حبروا في ذلك <sup>(٥)</sup> لما اختاروا لأنفسهم ، المقربة ، فلا تكون الله تعالى والمحال هذه أحسن نظراً منهم لأنفسهم وكذلك فإنه ربما يبق للرب ، وإن علم من حاله أنه لو اختارته لاستحق ما سبق به التوسيع وكان من أهل الجنة ، وهو لاراد وكبر وأطلق جميع ما اكتسبه من الآخر . ومعلوم أنه لو يغير بين التيقية والاخترام لا يختار الاحرام دون التيقية ، فكيف يكون الله تعالى أحسن نظراً لعباده منهم لأنفسهم وإحلال هذه ، فلا بد من التمييز الذي ذكرناه

(٢) نفس من أ

(٤) وأدى هو من من

(١) جد من من

(٢) ويبرهم من من

(٥) من ذلك من من

(٣) د من من

(١) د من من من

(٥) الوعد من من من

فإن قيل . وهل أثنى أحد ذلك ؟ قلنا نعم البعداديون (١) من أئمتنا لما أوجبوا الأصح على الله تعالى ألقوا ، وقالوا : إنه تعالى أحسن نظر من شأنهم لا تحسبهم ، وذلك عندنا باطل عما ذكرناه .

مؤلف الكتاب في  
من يطلق القول  
بأن الله أحسن  
نظراً من شأنهم  
من أئمتنا

ومن عزم المثل أن نعم أن جميع ما بنا من النعم من الله تعالى ، سواء كان من جهة الله تعالى أو جهة غيره . ودعونه في البشر أنه تعالى كلنا الشكر على جميع ما بنا من النعم ، فلو لا أن من فعله وإلا كان لا يكلف أن يشكره عيبه أجمع ، لأن ذلك يكون قبيحاً

فصل والفرص به الكلام في الوعد والوعيد (٢)

الوعد والوعيد

وجملة ما يجب بيانه في هذا الفصل حقيقة الوعد والوعيد ، واختلف والكذب ، وما يتصل بذلك من علوم هذا الباب

أما الوعد ، فهو كل (٣) خبر يتصص بإصال نفع إلى الغير أو دفع ضرر عنه في المستقبل . ولا فرق بين أن يكون حسناً مستحقاً ، وبين أن لا يكون كذلك . ألا ترى أنه كما يقال إنه تعالى وعد الطيعين بالتواب ، عهد بقال وعدم بالتفصيل مع أنه خبر مستقيم

(١) اختلفت المصنف على الأصول الحقة ، واحتجت في بعض الأمور التصفية ، وأم بموسنين المعيرة من مدرسة الجرد ، ومب ، ومن ، والحق ، والحق ، والحق ، والحق ، ومدرسة خذ ، ومب : يفر بين الشعر ، ورايو الحسين الحيط ، ورايو القاسم الحار ، آخر القاسم

(٢) قال الله تبارك وتعالى : وعد الله عباده من وراءه ووعدهم ، وقد وعدهم بالوعد ، والوعد بالوعد ، وهو لا ينفك عن وعده أو وعده في مكاب الكبرياء . وفي النار ، ولأن من نوح البعد قبل موته . وقال بأن مستكملين أن العاصي الذي يوسوس في قلبه يترك أمره في أن يتركه عليه وإن ساء ظنره له

وكذلك يقال : فلان وعد فلاناً بصياحه في وقت تصديق عيه الصلاة مع أنه يكون نبيحاً ، وهكذا يقال بين أحداً وعد غيره بجلبكه جميع ما يملكه حتى إنه يمرر نفسه مع أنه يكون نبيحاً ، لقوته بدي ، ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط (٤)

وأما الوعد ، فهو كل خبر يتصص بإصال ضرر إلى الغير أو تعزيت نفع عنه في المستقبل ، ولا فرق بين أن يكون حسناً مستحقاً ، وبين أن لا يكون كذلك ، ألا ترى أنه كما يقال . إن الله تعالى توعد العصاة بالعقاب ، قد يقال توعد السلطان الغير بإتلاف نفسه وهلاك حرمة وذهب أمواله ، مع أنه لا يستحق ولا يحسن .

ولا بد من اعتبار الاستقبال في الحديث حسناً ، لأنه إن نفعه في الحال لو ضره مع القول ، لم يكن واحداً ولا مترعداً

وأما الكذب ، فهو كل خبر لو كان له محبر لكان محبره لا على ما هو به . وقوى لو كان له محبر ، هو أن في الأخبار ما لا محبر له أصلاً ، كالخبر بأن (٥) لا ثناء مع الله تعالى ولا بقاء ، وغير ذلك .

وأما الخلف ، فهو أن يخبر أنه يفعل فعلاً في مستقبل ثم لا يفعله ، ثم أن الخلف ، عما يكون كذباً بأن يخبر عن نفس الفعل ثم لا يفعله ، ويرى لا يكون كذباً بأن يخبر عن حرمة على الفعل ثم لا يفعله . ولهذا فإنه لما استحتم الحرمة على الله تعالى ، لم تكن الخلف في حقه إلا كذباً تعالى الله عنه علواً كبيراً

وأما علوم الوعد والوعيد ، فهو أنه علم أن الله تعالى وعد الطيعين بالتواب

(١) الاسراء ٢٩

(٢) بأنه في من

مب ، والوعد

وتوعد العصاة بالعقاب ، وأنه جعل ما وعده به وتوعد عنه لا محالة ، ولا يجوز عليه الخلف والكذب

الخالف في هذا الباب

والخالف في هذا الباب ؛ أما أن يخالف أصل الوعد والوعيد فقال : (١) إلى الله تعالى ما وعده ولا توعد ، وهذا على حقيقة خلاف في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، لأننا علم من دينه ضرورة أنه وعد وتوعد أو لم يعد به (٢) تعالى وعد وتوعد ولكن يجوز أن يخلف في وعده ، قال الكلام عليه أن يعد بالخلف في حق الله تعالى كمن لم يتقدم ، والكذب قبيح ، والله تعالى لا يفعل القبيح بعله صفة ولقاء (٣) عنه ، وإلى هذا أشار تعالى قوله : « لا يبدل القوله » لدى وما اتا بنظام عليه (٤) .

وبعد ، فلو صار الخلف في الوعيد لحاز في الوعد ، لأن الطريق في الموصفين واحدة من قال فرق بينهما ، لأن الخلف في الوعيد كرم ، وليس كذلك في التوعد ، قلنا ، ليس كذلك ، لأن الكرم من المحسات ، والكذب قبيح بكل وجه ، فكيف يحمله (٥) كرم ؟ أو نقول إن الله تعالى وعد وتوعد ، ولا يجوز عليه الخلف والكذب ، ولكن يجوز أن يكون في عوमत الوعيد شرط راسخ ، لم يبيعه الله تعالى ، والكلام عليه ، أن يقال إن الحكيم لا يجوز أن يخاطبنا بمخاطب لا يريد به ظاهره ، ثم لا يبين سره به ، لأن ذلك يجري مجرى الإيهام والتعمية ، وذلك لا يجوز على القديم تعالى .

وبعد ، فلو صار في عوमत الوعيد لحاز في عوमत الوعد ، بل في جميع مخاطب من الأوامر والنواهي ، والمعلوم خلافه فإن قيل : فرق بينهما ؛ لأن

(١) كذا في الأصل ، ولها ويغزل (٢) ان الله في سر

(٣) سورة في ٢٩ (٤) يجهل في سر

(٥) ويتناول

أمرنا بمخبات الأمر والنهي وعينا في ذلك تكليف بوليس كذلك في عوमत الوعد لأنه لا تنطبق بالتكليف فك لم ين حيايا عوमत الوعد تكليفاً كما في غيره من الأوامر والنواهي ، ألا ترى أنا قد أمرنا أن نستغفر بحيراتهم ولا نستغفر حلالها ، فلو كان يجب شرط أن استغفروا لم يبيعه الله تعالى جري مجرى الإلزام والتنصية على ما مر ، وهذا هي طريقة القول في هذا الفصل

فصل ، والفرص به الكلام في الذرة بين المترين (١)

والأصل في ذلك ، أن هذه العاراء إما تستصل في شيء شين يستحب إلى كل واحد منهما بشبه ، هذا في أصل الله . وأما في اصطلاح المتكلمين ، فهو العلم بأن لصاحب الكثرة اسم بين الأسماء ، وحكم بين الحكمين ، على ما يبي من بعد

وهذه المسألة تلقب بمسألة الأسماء والأحكام ، وقد اختلف الناس فيها ذهب الخوارج إلى أن صاحب الكثرة كافر ، وذهب للرجة إلى أنه مؤمن ، وذهب الحسن البصري (٢) إلى أنه ليس بمؤمن ولا كافر وما يكون متافقا ، وإن هذا ذهب عمرو بن عبيد ، وكان من أصحابه ، وذهب وأصل من عطاء (٣)

(١) كان هذا الأصل من أهم أسس سببه أهل الإجماع هذه الأسماء ، وقد ذكر الروايات أن الحسن البصري مثل من مركب الكثرة من هو مؤمن أم هو كافر ، تمام وأصل وقرر أنه في مرة بين مترين ، أي بين الإيمان والكفر ، والمخلاف مضمون من الخوارج بين الخوارج الذين قالوا بركب مركب الكثرة ، وبين مرجة أهل السنة الذين قالوا أنه مؤمن - وقد توسطوا بين قوله بالركب بين المترين - وبغير هذا الأصل مشاكل قديمة موجودة أحكامها في كتبهم

(٢) هو الحسن بن أبي الحسن البصري ، أبو سعيد ، أثير من أن يعرفه ، حسن ، القاسم رسالة إلى الحسن والنوحد أرساها إلى عبد الملك بن مروان وصديق لطلعه الثلاثة من رجال الأمصار (٣) هو شبح المذمة المشهور ، يكنى بأبي حنيفة ويذهب بالفرق - قال البرد : لم يكن غزاة ولكنه كان يلزم الفرائض - وكان أحد الخطباء المشهورين استطاع أن يجنب الزنادقة حتى لا تظهر لفت لازم الحسن البصري ثم اندلعه في مشكلة مركب الكثرة - ذكره القاسم والحاكم وابن المنذر في الطلعة الرابعة

للركب بينا عاراء

صالح هذه إلى الأصناف والأحكام



إلى أن صاحب الكبيرة لا يكون مؤمناً ولا كافراً ولا منافقاً بل يكون فاسقاً، وهذا المذهب أحد من أي هاشم، عبيد الله بن محمد بن الحنفية،<sup>(١)</sup> وكان من أصحابه. وقد جرت بين واصل بن عطاء وبين عمرو بن عبيد مباحرة في هذا، فرجع عمرو بن عبيد إلى مذهبه وترك حلقة الحسن واعتزل حاكماً فمروا منيراً<sup>(٢)</sup>، وهذا أصل نقيب أهل المنزل بالمتربة.

مذهب الحنفية أهل المنزل بالمتربة

وأعم أن هذه مسألة سرعية لا مجال للمعمل فيها لأنها كلام في مقادير الثواب والعقاب، وهذا لا يعلم عقلاً وإنما المعلوم عقلاً أنه إذا كان الثواب أو العقاب من العقاب فإن العقاب مكفر في حبه، وإذا كان أهل منه فإنه يكون محبطاً، وحسب ذلك العقاب، وعذر الحال في ذلك كالحال في الشاهد، فإن أحدنا لو أتى غيره من طاعة الطريق ورأه وحوله وماله، ثم بكسر رأسه فم له، فإن هذا الإثم مع مكفره في حسب ذلك النعم، وبالعكس من هذا لو أحسن إليه، يعطيه ديناراً وحداً ثم هتأ ولده، فإن تلك النعمة تكون محبطة في حسبه الإثماء هذا هو الذي علم بالعلم.

فأما أن ثواب بعض الصاعقات أكبر من ثواب اليمين، أو عقاب بعض المعاصي أعظم من بعض، فإن ذلك لا مدخل للعقل فيه بل لو حبس وصفت العقل، لجوز ما أن يكون ثواب الإحسان إلى الغير بدرجة أعظم من ثواب الشهادة، وأن يكون عقاب شرب الخمر أعظم من عقاب ستمعلاها.

(١) قال صاحب النية وهو الذي أحد عنه واصل وكان منه في الكتب طائفة، ومأبىة وهو من طائفة الثالثة عند القاضي والرهبي والمالك.  
(٢) أحد من عبيد في الأثرين يروون هذه القصة عن واصل، إلا أن القاضي عياض يثبتها من عمرو بن عبيد في أكثر من كتاب، وعمرو من أصحاب واصل، ولد واصل على رأيه في مذهب الكعبة.

غسل من هذه الجملة أن هذه المسألة مما لا مدخل للعقل فيها، وإنما هي مسألة شرعية على ما قلناه.

وتحصيل الكلام فيها، هو أن يقول:

إن المكلف لا يجوز؛ إما أن يكون من أهل الثواب، أو يكون من أهل العقاب

فإن كان من أهل الثواب، فلا يجوز؛ إما أن يكون مستحقاً لثواب العظيم، أو مستحقاً لثواب غير ذلك. فإن<sup>(١)</sup> استحق لثواب العظيم، فلا يجوز؛ إما أن يكون من البشر، أو لم يكن. فإن لم يكن من البشر سمى ملكاً ومقرباً إلى غير ذلك من الأسماء، وإن كان من البشر فإنه يسمى نبياً ورسولاً ومصلحاً ومجسداً أو معروفاً إلى غير ذلك. وإن استحق ثواباً دون ذلك، فإنه يسمى مؤمناً رافضياً صليفاً إلى ما أشبه ذلك.

وإن كان من أهل العقاب، فلا يجوز؛ إما أن يكون مستحقاً للعقاب العظيم، أو لعقاب دون ذلك. فإن استحق العقاب العظيم فإنه يسمى كافراً، أو مشركاً سواء كان ذلك من البشر أو لم يكن.

ثم أنواع الكفر تختلف، فربما يكون تعظيلاً<sup>(٢)</sup>، وربما يكون نهوياً، أو تمحياً، أو تنصراً، إلى غير ذلك. وإن استحق عقاباً دون ذلك، فإنه يسمى فاسقاً، فاحراً، مملوكاً، إلى ما شاكلة.

غسل من هذه الجملة أن صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمناً، ولا كافراً،

و سابقاً ، بل يسمى سابقاً وكالاسم باسم هؤلاء فإنه لا يجرى عليه أحكام هؤلاء ، بل له اسم بين المسلمين ، وحكم بين الحكيم .

المخالف في هذا الباب

و مخالف في هذا الباب ، لا يتخلو ؛ إما أن يقول إن صاحب الكبيرة ماسى ، وذلك لا وجه له ، لأن المعنى اسم لمن يهلك الكفر ويظهر الإسلام وليس هذا حال صاحب الكبيرة ، أو يقول إنه كافر على ما قوله انطوارج

والكلام عليه ، أن قول : مانع به ؟ أتريد أن يحكم حكم الكافر حتى لا يتكلم ولا يورث ولا يدين في مقار المسلمين ، أو تريد أنه يسمى كافراً وإن لم يمر عليه هذه الأحكام ؟ فإن أردت به الأول ، فذلك سابق ، لأن علم صرودة من دين الأمة أن صاحب الكبيرة لا يجرى عليه هذه الأحكام ، فلا يمنع عن ملكه ولوائحه والدين وغيرها . وإن أردت به (١) الثاني ، فذلك لا يصح أيضاً ، لأن الكفر صادر بالشرع استم من يستحق إجراء هذه الأحكام عليه ، فكيف يجوز إطلاقه على من لا يستحقها ؟

وإما أن يقول إن صاحب الكبيرة مؤمن على ما نقوله للبحث والكلام عليه أن يقول ما ريد (٢) به ؟ أتريد به أن يحكم حكم المؤمن في اللدح والمنظم واللوائه في الله تعالى ، أم تريد أنه يسمى مؤمناً ؟ فإن أردت به الأول ، فذلك لا يصح ، لأنه حرق إجماع مصرح ، فإننا نعلم من حال الصحابة وخاصة (٣) من حال علي بن أبي طالب (٤) عليه السلام ، أنهم كانوا لا يظنون صاحب الكبيرة ولا بواله في الله عز وجل بل لمعونه ويستحقون به ، ولهذا فإن أمير المؤمنين عليه السلام كان يقول في قوته : اللهم المصطفى ابن أبي سفيان ، وعمره

(١) نفسه من م

(٢) حل من على م

ابن العاص ، وأبا الأعور السلمي ، وأما موسى الأشعري ، وإن أردت به (١) الثاني ، فذلك لا يصح أيضاً ، (٢) لأن مؤلفه مؤمن في الشرع ، اسم من يستحق هذه الأحكام المخصوصة ، فكيف يجرى على من لا يستحقها

وأعلم أن هذا المذهب مأخوذ عن أمير المؤمنين عليه السلام خاصة ، وعن الصحابة التابعين عامة ، ولهذا قال أبو حنيفة (٣) : لا سيرة أمير المؤمنين عليه السلام في أهل البنى ما كنا نعرف (٤) أحكامهم فحق هذا يجب أن يقول في هذا الباب

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

فصل ، والعرض به بالكلام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (٥) وعن أولاً بين حقيقة الأمر ، والنهي ، والمعروف ، والمنكر

أما الأمر ، فهو قول القائل لمن دونه في الرتبة أفضل ، والنهي هو قول القائل لمن دونه لا يفعل

وأما المعروف ، فهو كل فعل عرف فاعله حسنة أو دل عليه ، وهذا لا يخال في أعمال التدين تعالى (٦) معروف ، لما لم يعرف حسنها ولا دل عليه .

وأما المنكر ، فهو كل فعل عرف فاعله قبيحة أو دل عليه ، ولو وقع من الله تعالى التبيين لا يقال إنه منكر ، لما لم يعرف قبيحة ولا دل عليه

(١) نفسه من م

(٢) نفسه من م

(٣) الإمام المشهور توفي سنة ١٥٠ هـ (٤) على م

(٥) الحق المذهب مفسري الإسلام ومكتسبهم على هذا الأصل ، ويذهبون بأن المسلمين بأسروهم منهم ولقاء الأستقام من كل مخالف . وللنصوص بصل بالأحلاق أكبر من اتصال بالولايات النظرية انظر انفراد ما المنكر المذهب في الإسلام ٣٠

(٦) نفسه من م

وإذا قد عرفت هذه الجلة ، فاعلم : أنه لا خلاف في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وإنما الخلاف في أن ذلك هل يعلم عقلا أولا سلم إلا به . فذهب أبو عبي إلى أنه نعم عقلا وحكما ، وذهب أبو هاشم إلى أنه إنما (١) من سمعا ، إلا في موضع واحد ، وهو أن يشهد واحد مظلوم غيره فيحق منه ذلك . بعض وحده ، فيملك النهي عنه دفعا لتلك المرة عن النفس .

الخلاف حول العلم  
بوجوب الأمر  
بالمعروف والنهي  
عن المنكر  
منه

والذي يدل على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من جهة الـ ..  
الكتاب ، والسنة ، والأحاديث

الذي يدل على  
وجوب النهي  
عن المنكر

أن الكتاب يقول : « كنتم خير أمة أخرجت للناس تعلمون بالمعروف وتنهون عن المنكر » (٢) : فلهذا نألي مدحا على ذلك ، فغلا أنها من الحساب والاحكام ، وإلا لم يعمل ذلك

وأما السنة ، فهو قول النبي صلى الله عليه وسلم ، « ليس لمين يرى ..  
بعضي يعطى حتى تمر أو ينقل »

وأما الأحاديث ، فلا إشكال في أنهم يقولون على ذلك

نعم إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر شرائط يجب بوجوبها  
ويستلزم بوجوبها

من شرط الأمر  
بالمعروف والنهي  
عن المنكر

ولها ، هو أن يعلم أن الأمر به معروف ، وأن للنهي عنه منكر . لا  
لو لم يعلم ذلك لا يأن أن يأمر بالمنكر وينهى عن المعروف ، وذلك مما لا يجوز ،  
وعليه نألي في حد . فاصح لا تقوم مقام العلم

ومنها ، هو (١) أن يعلم أن المنكر حاصر ، كأن يرى آلات الشرب مبياة  
والملأى حاصرة والمعروف جسيم ، وغلبة الظن تقوم مقام العلم بها

ومنها ، هو أن يعلم أن ذلك لا يؤدي إلى مصرة أعظم منه ، فإنه لو علم  
أو علم في غلته أن نهيه عن شرب الخمر يؤدي إلى قتل جماعة من المسلمين أو  
إحراق محلة لم يجب ، وكذا لا يجب لا يحسن

ومنها ، هو أن يعلم أو يطلب في غلته أن لقوله فيه تأثير ، حتى لو لم يعلم ذلك  
ولم يطلب على غلته لم يجب . وفي أن ذلك هل يحسن إدام يجب كلام . قال  
بعضهم إنه يحسن لأنه عمدة استدعاء المير إلى الدين ، وقال الآخرون خبيث  
لأنه عيب

ومنها ، هو أن يعلم أو يطلب على غلته أنه لا يؤدي إلى مصرة في ماله  
أو في نفسه إلا أنه يختلف بحسب اختلاف الأشخاص . فإن كان الرء بحيث  
لا يؤثر في حاله الشتم والعرب فإنه لا يكاد يسلط عنه ، وإن كان ممن يؤثر  
ذلك في حاله ويحط مرتبته فإنه لا يجب ، وفي أن ذلك هل يحسن ، ننظر . فإن  
كان الرجل ممن يكون في عمله تلك مدلة إعرار الدين حسن ، وإلا فلا .  
وعلى هذا يحمل ما كان من حسن من على عيب السلام ، لما كثر في صبره على  
ما صبر إعرار الدين لله عز وجل ، (٢) ولهذا (٣) يباح به سائر الأمم ، فنقول .  
لم ينس من ولد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم (٤) إلا سبط واحد ، فلم يرد الأمر  
بالمعروف والنهي عن المنكر حتى قتل في ذلك

(٢) وعلى هذا في من

(١) رحمه من أ

(٢) فلهذا من أ

إذا كان ذلك  
بالأصل فلا يجب  
تجاوز ذلك  
الأصل

واعلم أن المقصود بالأمر بالمعروف وإيقاع المعروف ، وبالنهي عن المنكر  
روال المنكر ، فإذا ارتفع (١) المرض بالأمر السهل ، لم يحرم المتول منه إذا  
الأمر الصعب وهذا بما يعلم عقلاً وشرعاً ؛ أما عقلاً فلا المصادفة إذا أمكن  
تحصيل المرض بالأمر السهل لا يتصور المتول منه إلى الأمر الصعب ، وأما الشرع  
فهو قوله تعالى : **وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا ، فأصلحوا بينهما** ، فإن ذلك  
أحداهما على الأخرى طائفتان التي يبقى حتى تفرق (٢) ، فافق حاله .  
بإصلاح ذات البين أولاً ، ثم بعد ذلك بما فيه ، ثم بما يليه ، إلى أن أسبر  
إلى لفاته .

إذا عذب الله  
المرابط قبل  
عجه تكليف  
آخر في هذا  
باب ؟

ثم إنه رحمه الله سأل نفسه هال : إن تكلف إذا لم يجب عليه الأمر  
بالمعروف والنهي عن المنكر لفقد هذه الشرائط فهل يبقى عليه تكليف آخر  
في هذا الباب أم لا ؟ وأجاب عنه : **إن سطر في حاله** ، فإن كان  
مستوراً بحيث لا يرى أنه يصح أن يجرى فلا شيء عليه ، وإن كان من  
به الرمي بذلك فإنه يجب عليه إظهار الكفر به دفعاً للتمه ، ولأن  
لطفاً ومصلحة .

تكره من  
قيل  
لا يجب  
ما جسد

ثم ذكر رحمه الله أن التاكيد على قسمين : أحدهما ما يختص به والأمر  
ما جسد . أما ما يختص به ، على قسمين أيضاً أحدهما يقع به الاعتقاد والآخر  
لا يقع به الاعتقاد . أما ما لا يقع به الاعتقاد ، فهو كأن يكون أحدهما في الحال  
عزلة فاروق ثم يصيب منه درهم واحد فإنه بما لا يجب النهي عنه عقلاً و  
شرعاً ، وأما ما يقع به الاعتقاد ، فهو كأن يكون أحدهما قهراً مبرأ لا يكون  
له إلا درهم واحد ثم يصيب منه ذلك الدرهم ، فإنه يجب النهي عنه عقلاً و  
هذا إذا كان مما يحسن به

(١) وفيه من  
(٢) وفيه من

وأما ما جسد ، فإنه يجب النهي عنه عقلاً وشرعاً عند أن على ، وعند  
أبي حاتم يجب شرعاً ولا يجب عقلاً إلا في موضع واحد على ما تقدم

ثم إنه رحمه الله قسم التاكيد أيضاً قسمين . أحدهما يتخير حاله بالإكرام ،  
وهو الذي يكون صرره قائماً عليه فقط ، والثاني لا يتخير حاله بالإكرام وهو  
الذي يقتضي صرره إلى الغير .

أما ما يتخير حاله بالإكرام ، فهو أكل الميتة وشرب الخمر ، والتلفظ بكلمة  
الكفر ، فإن ذلك محذور عند الإكرام ، إلا كلمة الكفر فإنه لا محذور له أن  
يستند بمسوءة بل يجب أن ينوي بأنك أنت الذي سكره على من ثلث  
ثلاثة مثلاً

وأما ما لا يتخير حاله بالإكرام فقتل المسلم والقذف ، فذلك لا محذور ،  
أهم إلا أن يكون في المال فيقتد محذور إلتلاف مال الغير بشرط الصلح

ثم إنه رحمه الله سأل نفسه فقال : إذا سقط عن التكليف وجوب الأمر  
بالمعروف والنهي عن المنكر فهل يبقى الحسن أم لا ؟ وأجاب عنه بأنه ينظر  
في ذلك

فإن سقط عنه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فقد شرط الآون ، وهو  
العلم بأن ذلك منكراً أو معروفاً ، فلا يجب النهي عنه (١) ، وكذا لا يجب لا يحسن ،  
لأنه لا يأن أن يأمر بالمنكر وينهى عن المعروف

وهو سقط عنه هذا التكليف لفقد الشرط الثاني ، وهو العلم بمحذور المنكر ،  
فلا يجب ، وكذا لا يجب لا يحسن .

(١) وفيه من

تسميه أحدهما  
للتاكيد  
أ - ما يتخير حاله  
بالإكرام  
ب - ما لا يتخير حاله  
بالإكرام

إذا عذب الله  
المرابط قبل  
عجه تكليف  
آخر في هذا  
باب ؟

وإن سقط عنه فقد الشرط الثالث ، وهو العلم بأن ذلك يؤدي إلى مصرة أعظم منه كقتل جماعة من المسلمين أو إحراق محلة من محالهم ، فإنه كما سقط عنه الوجوب لا يثبت المحس أيضاً .

وإذا سقط عنه ذلك فقد الشرط الرابع ، وهو العلم بأن قوله فيه تأثيراً ، فإن ذلك مما قد اختلفوا فيه ؛ فقال بعضهم إنه محس ، لأنه بمرة استطاع التبر إلى الاسلام (١) ، وقال الآخرون إنه يكون عتاً قبيحاً .

وإد سقط ذلك (٢) عنه فقد الشرط الخامس ، وهو العلم بأن ذلك يؤدي إلى مصرة في نفسه أو ماله ، فالكلام فيه ما ذكرناه من قبل .

ثم قال رحمه الله : إن المعروف على قسمين : أحدهما واجب ، والآخر ليس بواجب . فالأمر بالواجب واجب ، وبالنافلة نافلة وهذا إنما أحد عن أبي علي ، لأن المتابع من التلف أطلقوا القول في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى أن حاشيتنا أنوعلي ، وقسم المعروف إلى هذين القسمين ، وجعل الأمر بالواجب واجباً ، وبالنافلة نافلة . وهو الصحيح ، لأن حال الأمر لا يريد في الوجوب والمحس على حال المأمورية . هذا في المعروف .

وأما المنكر ، فمكروه من باب واحد وأنه محس بالنهي عن جميعه عند استكمال الشرائط . وليس لقائل أن يقول إن من التاكيد ما يكون مصيرة ، فكيف يلزم النهي عنها ، لأنه ما من صغيرة إلا وعجزها كبيرة .

وبعد فإن النهي عن السكر إنما وجب لصحته ، والتفريق ثابت في المصيرة شأنه في الكبيرة .

(١) الدين في أ

(٢) فافهم من س

فإن قيل كيف يمكن القول بأن التاكيد كلها من باب واحد وقد علمنا أن في التاكيد ما للاجتهاد فيه محال ، ومنها ما ليس كذلك

والأصل في الجواب عن ذلك ، أن الاجتهاد إنما يدخل في أن ذلك الشيء مكر أم لا ، وإنما إذا ثبت كونه مكرراً فلا محال للاجتهاد في وجوب النهي عنه

واعلم أن التاكيد على صريين عقلة (١) وسريعة (٢)

فالعقليات منها ، نحو العلم والكذب وما يجري مجراها ، والنهي عنها كلها واجب ، لا يختلف الحال فيه بحسب اختلاف المقدم عليه بعد التكلف

والشرعيات على صريين (٣) أحدهما ، ما للاجتهاد فيه محال ، والآخر لا محال للاجتهاد فيه . أما ما لا محال للاجتهاد في كونه مكرراً كالسرقة والزنا وشرب الخمر وما يجري هذا المجرى ، والنهي عن كل ذلك واجب ولا يختلف الحال فيه بحسب اختلاف المقدم عليه . وأما ما للاجتهاد فيه محال ، فكشرب الخمر (٤) فإنه مكر عند بعض العلماء وغير مكر عند البعض ، وما هذا سيده ينظر في حال المقدم عليه ، فإن كان عنده أنه حلال حائز لم يحسب النهي عنه ، وإن كان عنده أنه مما لا يحل ولا يجوز وحسب (٥) النهي عنه فحسب هذا أنه أي واحد من الشافعية حتماً يشرب الخمر فإنه ليس له أن يسكر عليه ويهناه . وبالعكس من هذا لم رأى حتى شمسوا يشرب الخمر ، فإنه يلزم نهيه والامتناع عليه وعلى المجتهد ، فاعدا حاله لا يخرج عن كونه مكرراً وإن اختلف بحسب اختلاف المقدمين عليه .

(١) على ق س

(٢) مرمي ق س

(٣) بدل ق س

(٤) الخمر في الأصل هو الشراب الذي طبع حتى ذهب بجماده ، أظهره الله تعالى في ذلك .

(٥) محسب ق س

المعروف على قسمين واجب - فهو واجب

المنكر كله من باب واحد وأنه محس بالنهي عنه

تم به وجه الله سبحانه حال كيف تمكمكم أو يقولون وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وفي المتن من ذهب إلى أنه لا غيب إلا إذا كان هناك إمام مقرض الطاعة أو الأمل في جواب عن ذلك ، أن اعترف به لا يجوز ، إما أن يقول إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يجب لأهولا ولا صلا إلا عند وجود الإمام المقرض الطاعة ، أو يقول : إنه إنما لا يجب صلا ولكن يجب قولاً ، وكلا القولين غلط لأن الصلاة التي دلت على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من الكتاب والسنة والإجماع لم تفصل بين أن يكون هناك إمام وبين أن لا يكون

بعد إرسال  
وجوب الأمر  
بالمعروف والنهي  
عن المنكر  
الذي من لم  
يشي بوجهه إلا  
مع إمام

واعلم أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على صريحتين : أحدهما ما لا يقوم به إلا الأئمة ، والثاني ما يقوم به كافة الناس .

الأمر بالمعروف  
والنهي عن المنكر  
صريحتان  
أ - ما لا يقوم  
به إلا الأئمة  
ب - ما يقوم به  
كافة الناس

أما ما لا يقوم به إلا الأئمة : فذلك كإقامة الحدود ، وحفظ بيعة الإسلام ، وسد الثغور ، وتنفيذ الجوش ، وتولية القضاة والأمراء ، وما أشبه ذلك ، وأما ما يقوم به جبراً من أئمة (١) الناس ، فهو كشرب الخمر ، والسرقة ، والزنا ، وما أشبه ذلك ، ولكن إذا كان هناك إمام مقرض الطاعة بالرجوع إليه أولاً

وأعلم أن القصورى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، هو أن لا يصح للمعروف ولا تنع المنكر ، فإذا رجع هذا القصر ببعض المستكفين فقط عن الباقي ، فلهذا (٢) قلنا : إنه من مروجس الكفريات ، على هذه الطريقة يجري الكلام في ذلك .

(١) أي : من سجد ، يقال من أي المبدأ ، أي : لا يدرى من أي جهة الناس  
مادة من  
(٢) وهذا من

الأصل الأول  
التوحيد

## الكلام في الصفات

فصل ، والعرض به الكلام في ان الله تعالى قادر

(١)

اعلم ، أن أول ما يعرف استدلالاً من صفات القديم حل وعمر إنما هو كونه قادراً ، وما عداه من الصفات يترتب عليه لأن الدلالة التي دلت على أنه تعالى هو المحدث للعالم ، دلت على هذه الصفة التي هي كونه تعالى قادراً من غير واسطة . وليست كذلك باقي الصفات ، لأنها تحتاج فيها إلى واسطة أو واسطتين أو وسائط . فلهذا (٢) قدمنا الكلام فيه

وتحريير الدلالة على ذلك ، هو أنه تعالى قد صح منه الفعل ، وصحة الفعل يدل على كونه قادراً

الله قد صح منه  
الفعل ، وصحة  
الفعل يدل على  
كونه قادراً

فإن قيل : الدلالة هي صحة الفعل أو وقوعه ، قلنا : بل الدلالة هي صحة الفعل ، لأنه لو وقع لا على طريق الصحة بل على طريق (٣) التوجوب ، لم يدل على كونه قادراً . وهذه الدلالة مبينة على أصابين : أحدهما ، أن ما قد صح منه الفعل ، والثاني ، أن صحة الفعل تدل (٤) على كونه قادراً .

أما الذي يدل على أنه تعالى قد صح منه الفعل ، فهو أنه قد وقع منه الفعل ، وهو أجسام العالم وكثير من الأعراض ، وهو لم يقع ، إذ الوقوع أمر واقع على الصفة

وأما الذي يدل على أن صحة الفعل دلالة على (٥) كونه قادراً ، فهو أننا نرى في الشاهد حجتين : أحدهما (٦) ، صحة الفعل كالمسند من (٧) والأخرى (٨) صدور عليه

(١) وانظر الأسس الأول [الوارد في السبعة السبعة] من حيث تصديق الانعام في عتاد الأسس الحقة ، خاصة وأن الناس وضع هذا السؤال في جميع الأصول الأخرى .

(٢) ولهذا في (٣) وجه في (٤) دلالة في (٥) أحدهما في (٦) والأخرى في (٧) وقصة من (٨)



الفعل ، كذا نص للدفع . فمن صح من الفعل فارق من تصدر عنه بأمر من الأمور ،  
وليس ذلك إلا صفة ترجع إلى الجملة وهي كونه قادراً . وهذا الحكم ثابت  
في حكمه تعالى ، عيباً أن يكون قادراً ، لأن مرق الأداة لا يحتاج ساءاً عائناً

شبه هو صود

من قيل : قد وجدتم كثيراً من المفارقات ولا يتأوه ، فهذا الخلق هذه المسألة  
ها ؟ قلنا : الأصل في المفارقات أن تعرض على وجوه التليل ، فإن قبل  
التليل من ، وإن لم تقبل لم يسل . وهذه المفارقة قد عرضناها على التليل  
وعلت ، فملئناها حتى أن هبتا طريقة منحت إلى التليل ، لأن هذين الحيين  
إذا صح من أحدهما الفعل وتصدر على الآخر مع استوائهما في ذات الصفات ،  
فلان من (١) أن يكون هناك أمر له ولمكانه صح من أحدهما الفعل وتصدر على  
صاحبه ، وإلا لم يكن هو (٢) بصفة الفعل أولى منه بالتصدر ، ولا صاحبه بالتصدر  
أولى منه بالصفة ، وليس ذلك الأمر إلا صفة راجعة إلى الجملة وكونه قادراً .

من قال : قد وجدتم كثيراً من المفارقات التي لا سائل بأمر راجع إلى الجملة  
هو مفرقة بالتحريك إلى كس ، والأبيض للأسود ، فهذا صميم هذه المسألة بطلت ،  
مكيف علموها بأمر راجع إلى الجملة ؟ قلنا : إن صحة الفعل حكم صدر عن  
الجملة ، فكان ينبغي في التأثير فيه أن يكون راجعاً إلى الجملة . وليس كذلك  
كونه متحركاً ، لأنه حكم راجع (٣) إلى الآخر . ولا بعض ، فكان للتأثير فيه  
راجعاً إلى الآخر والأضاحي .

يبين ذلك ، أن هذا (٤) الحكم لو لم يصدر عن الجملة وكان راجعاً إلى كل  
جزء ، لوجب في الجملة أن تكون عبارة أحب ، قادرين صم بعضهم إلى بعض ،

فكان يجب أن لا يحصل منها الفعل بضع (١) وخذ : بل كان يجب إذا دعا  
أحدهم الداعي إلى (٢) إجماع الفعل (٣) ، أو صرف الآخر عنه الصارف ، أن  
يوجد وأن لا يوجد دفعة واحدة ، وذلك محال . ولوجب في كل جزء أن يأتي  
الفعل إذا دعا ، حتى يصح الفعل لشخصه الأدب . وتداء ، والمعلوم خلافه .  
وليس قائل أن يقول إنما لم يصح ذلك لتعدد الفعل ، ما فيه من بعد  
إن شاء الله تعالى .

من قيل : ما أنكرتم أن هذه المفارقة معلة بالطبع ؟ قلنا : أول ما في هذا ،  
أن الصنع غير معقول لما بيننا

وبعد ، فإنه لا يخلو ؛ إما أن يريد : أمراً راجعاً إلى الجملة ، أو أمراً راجعاً  
ولا نال . فإن الدعوى ، أراد به الأول فهو الذي هو له ، وإن أراد به الثاني ضد  
أعطناه ، وهذه الخارجية أحب قول الكلامية ، إن الفعل إنما (٢) يصح ويحصل (٣)  
بالتقدير لا بالقادر .

من قيل : لم لا يجوز أن يقال : إن صحة الفعل منا هو لزوم النفع في حقنا ،  
وبعدوه على المربص للدفع هو لمصالح النفع في حقنا ؟

قلنا : صحة الفعل حكم ثابت ، ودوام النفع يرجع إلى الشيء ، ولا يجوز أن  
يطلق الثابت بالمتغير . وبعد فإن النفع إذا لم يكن بطريقة التيد والجلس ، كان  
بالصد أو ما يجري مجرى الصد ، فكان يجب كما تصدر على المربص الذهب تحريك  
هذه أو الشيء لمكان ذلك النفع الذي هو الصد ، أن يتصدر حينئذ أيضاً تحريكه ،  
لأن حال الصد معه كماله معنا ، ونعلم خلاف ذلك . فيجب انقضاء ما في هذه  
للمفارقة معلة بأمر راجع إلى الجملة ، وهو الذي عبرنا عنه بكونه قادراً

(١) الإجماع في س

(٢) دعوى في أ

(٣) مجمل ويصح في س

(٢) هناك في س

(١) هناك في أ

(١) هناك في س

(٢) هناك في س

فإن قيل : ثابته السألة عليكم ، فنقول : إن من تعدد عليه الفعل إما  
بغير غاية لأمر ، والذي صح منه إما صح لزوال ذلك الأمر ، فإما : صحة العمل  
حكم ذات ، فلا يجوز أن يقال : يرجع إلى الشيء ، وبعد فلو كان كذلك ، حسب  
في كل من رآه ذلك الأمر أن يصح منه ذلك الفعل بعينه ، وهذا يقتضي  
كون القصور الواحد من قادرين ، وذلك محال

فإن قيل : ما أسكرتم أن نرى المدف إيده ، فمدد عليه الفعل بطريقتين  
فاصلة وموارد أصبت إلى آتق بطلته ومشبه ؟ فإما : إن مريض الكلام في  
مريض عانت عليه البيوضة ودل ديولا لا إلى حد ، فمدد ما أوردتموه

فإن قيل : ما أسكرتم أن من صح الفعل منه إلى صح لأنه صحيح ، ومن  
ما رآه (٢) إنما مدد لأنه مريض ، فإما : ما مضى ، ما مضى ؟ فإن أردتم صحة  
ترجع إلى الجملة ، ولم يكتبها صح الفعل ، فلا تلابسنا وسلكم إلا في السر ،  
وإن أردتم : أن النالف مخصوص بذلك لا يجوز ، لأن التأليف حكم يرجع إلى  
الأجزاء والأصناف ، وقد ذكرنا أن صحة الفعل حكم صدر من الجملة ، فالتأثير فيه  
منه أن يكون راجعاً إلى الجملة

فإن قيل : إما نرى بالصحة اعتدال المزاج ، قلنا : وما مضى ، اعتدال المزاج ؟  
فإن أردتم به صحة ترجع إلى الجملة فهو الذي نقوله ، وإن أردتم به (٣) اعتدال  
هذه الصانع الأربع التي هي حراره والبرودة والحيوة والبيوضة على ما مضى  
للأصناف ، فثابت ثابت ، لأن كل متضاد ، ويطلق الكثيره لمتضاده لا تحتصم على  
إيجاد حكم واحد ، فليحتمل أن يتركب هذه الجملة

ثم إنه رحمه الله أورد في آخر الفصل ما يلزم المكاتب سرته في هذا  
الباب (١)

والأصل في ذلك ، أن نعم أنه تعالى كان قادراً فيما لم يكن ، ويكون قادراً  
فيما لا يزال ، ولا يجوز حروجه عن نصف أو غير ، وأنه قادر على جمع أجناس  
المتنوعات ، ومن كل جنس على ما لا يقاوم ، وأنه لا يستعصر مقدوره لافي  
الجنس ولا في العدد

وأما الذي ينزل على أنه تعالى كان قادراً فيما لم يكن ، فهو أنه لو لم يكن قادراً  
فما لم يكن ، ثم حصل قادراً بعد أن لم يكن ، لوح أن يكون قادراً بقدره  
محدثه متعددة ، وسببين فساده إن شاء الله تعالى (٢)

فإن قيل : لم لا يجوز (٣) أن يكون الخالق كونه قادراً كاحتمال في كونه  
مدرَكاً ، فكأنه حصل مدرَكاً بعد أن لم يكن ، ولا يجوز أن يكون مدرَكاً  
بإدراك محدث ، كذلك في متأنفا قلنا : فرق بين بلوصفين ، لأن كونه  
مدرَكاً يجب لكونه حياً بشرط متعدد وهو وجود اللذات ، وليس كذلك  
كونه (٤) قادراً ، فإنه غير مشروط بشرط متعدد ، إذ انشراط فيه ليس إلا عدم  
القصور ، وذلك مما لا متعدد .

وأما الذي ينزل على أنه تعالى يكون قادراً فيما لا يزال ، فهو أنه يستحق  
عنه الصفة لنفسه ، والموصوف نصفه من صفات النفس ، لا يجوز حروجه  
عنها بحال من الأحوال

(١) لاحظ أن المكاتب حين يمرض ما يلزم المكاتب سرته في هذا الباب ويجادل على  
أن كان أن يمرض - فذلك لأنه لم يحصل و من كونه قادراً وعلى ذلك لكونه  
قادراً فإنه لم يمرض إلى غير ذلك من أمور الخلافه وذلك لأنه لم يمرض إلى غير ذلك من أمور  
فيه لاكتنونه وبين ما يناوله أمشب لا يدل والكلام

وأما الذي يدل على أنه عز وجل قادر على سائر أجناس القصورات ، فهو أن أجناس القصورات لا تنحصر ؛ إما أن تدخل تحت مقصورنا ، أو لا تدخل تحت مقصورنا . فحين لم تدخل تحت مقصورنا وجب أن يختص القديم تعالى بها (١) ، وإلا خرب عن كونها مقصوره ، وإن دخلت تحت مقصورنا فالتعالى تعالى بأن يكون قادراً على أولي ، لأن حاله في القصور على الأجناس إن لم يرد على حالنا لم يقتصر عنه .

وبعد ، فإن الذي يحصر مقصورات في الجنس والعدد إنما هو القدرة ، والله تعالى يستعمل هذه الصفة لذاته ، بحيث أن لا تنحصر مقصوراته ، على هذا يجب أن نعلم هذا الفصل .

فصل وفقر من به الكلام في أن الله تعالى عالم .

ونحوه بالدلالة على ذلك ، هو أنه قد صح منه الفعل المحكم ، وصحة الفعل المحكم دلالة كونه عالماً . هذا قيل وما المحكم من الأفعال ؟ قلنا : كل فعل (٢) وقع من تعالى (٣) على وجه لا يتأتى من سائر القادرين ، وفي الأكثر إنما يظهر ذلك في التأليف ، بأن يقع بعض الأفعال إثر بعض .

وعنه الدلالة بنية على أصاب :

أحدهما ، أنه تعالى (٤) قد صح منه الفعل المحكم .

والثاني ، بأن صحة الفعل المحكم دلالة كونه عالماً .

(٢) وقع في

(١) خاصة من

(٢) خاصة من

أما الذي يدل على أنه تعالى قد صح منه الفعل المحكم ، فهو حلقه للحيوانات مع ما فيها من العجائب ، وإدراكه للأملات وتركيب بعضها على بعض ، وسبحانه الرياح ، وبدره الشفاء والصفاء ، وكل ذلك أظهر وأبلغ في الأحكام من الكتابة المحكمة (١) الحقة وتبيين المعنى .

فإن قيل ، ما أسكرتم أن أحكام هذه الأفعال صحيحة (٢) من جهة بعض القادرين بالقدرة ، إلا الأصل في ذلك التأنيب مقصور ، فلا تدرس الكلام في أن حلقه الله تعالى فقط الاعتراض على أن نعم لأن من جهة السمع ، أن هذه الأفعال المحكمة من جهة الله تعالى ومن قبله ، لا يشترك فيها غيره .

وأما الذي يدل على أن صحة الفعل المحكم دلالة كونه عالماً ، هو (٣) أنا وحده في الشاهد قادرين : أحدهما ، قد صح منه الفعل المحكم كاتكاتب ، والآخر ، تعدر عليه كالآتي . فمن صح منه ذلك فارق من تعدر عليه بأمر من الأمور ، وليس ذلك الأمر إلا صحة يرجع إلى الجلة وهي (٤) كونه عالماً ، لأن الذي يشبهه الحال فيه ليس إلا كونه عالماً ومعتقداً ، وذلك مما لا تأثير له في أحكام الفعل . ألا ترى أن أحدهما في أول ما عارض الكتابة وتدلها قد ينظروا ويعتمدونها ثم لا يتأتى منه ، بقاها على هذا الوجه المخصوص ، فصح منه أن صحة الفعل المحكم دلالة كونه عالماً في الشاهد ، وإذا ثبت ذلك في الشاهد ثبت في التأنيب ، لأن طرق الأدلة لا تختلف غالباً وشاملاً . ويمكن أن يسأل من هذه القدرة وأنها لم تخلق أولاً ، ثم وجب عليها أمر يرجع إلى الجلة ؟ والكلام عليه ما ذكرناه في كونه قادراً ، فلا وجه لإعادته (٥)

(١) خاصة من

(٢) هو في

(٣) للإمام في

(٤) صحيح في

(٥) وهو

الكتاب  
القديم  
في  
الدين

فإن من ما سكرتم أن صحة الفعل المحكم في الشاهد إنما دل على كونه  
قاعبه عالمًا لمطابقة المواصفة والقاعدة السابعة ، وهذا غير ثابت في حق الله تعالى لأن  
أفعاله تجري مجرى الأبداء ، إذ لا مواصفة يساويها ولا علة ؟ قلنا : لا  
لا يصح ، لأن قدر كونا أن صحة الفعل المحكم إنما يدل على كونه قاعبه عالمًا  
حدث صبح على (١) أحدهم ، ونعذر على الآخر حتى لو صح الفعل المحكم ،  
جميع القادرين لمدل على كونهم عليين ألا ترى أن (٢) الكتاب الكبر  
كما كتابه البديرة (٣) في باب الإحكام ثم إنه لم يدل على كونه عالمًا عالمًا  
تمام بعد على سائر القادرين ودان الكثرة على ذلك ، لما صنعت من  
أحدهم ومدرج على الباحثين ، على أن شايخنا يقولون أن في أفعال القديم ما  
ما يجري أحده على طرعه وحده وتبدل تصوره ، وشبه الكتاب المحكمه ألا ترى  
أنه تعالى أجرى القاعبه أن لا يخلق هذه الحيوانات إلا من أحاسنها ، حتى لا يخلو  
الخلق إلا من الخلد ، والقر إلا من العر ، والعنم إلا من السم ، وكذلك هذه  
القر (٤) لا تنمي إلا من أشجار محصورة بحيث لا يختلف الخلال فيها ، وكذلك  
ولا يخاف هذه الشهوات المحصورة إلا في الحيوانات المحصورة ، وصار الخلق  
في ذلك كالمخل في المزدن ، إذا أذن في أوقات محصورة ، فصول محصورة ،  
فكما أنه يدل على كونه عالمًا بأوقات الصلاة ، كذلك في مسائلنا

فإن قيل لو كان الفعل محكم يدل على كونه قاعبه عالمًا ، لو حسب فيما له  
محكم من الأفعال أن يدل على كونه ليس بعالم ، ومعلوم أن في أفعال القديم ما  
يظهر فيه الإحكام والاسان كثير من الصور لقيح النافعة ؟ قلنا :  
والس محكم من الأفعال قد يوجد من العالم ، كما قد (٥) يوجد بمن ليس عالمًا ،

(١) من في من

(٢) فلا في من

(٣) الكتاب البديرة كالكتاب الكبر

(٤) نافعة من من

فلا يصح ما ذكرتموه ، وليس يجب إزاءه عدم في أفعال القديم مالا (١) يظهر  
فيه الإحكام والاسان أن يدل على أنه ليس بعالم ، وبما يدل على كونه  
قادرًا على .

فإن قيل : إذا كان الله تعالى (٢) قادرًا على أن يخلق هذه الصور في عاين  
الحسن والقبح ، فما الوجه في خلقها ذاتها فيبيح ؟ قلنا : العرص حكيم .

فإن قيل : وما ذلك العرص ؟ قلنا : ليكون لفظًا لنا في أداء الواجبات ،  
بين ذلك ويومعه ، إن الله تعالى إذا خلقنا وأسلم علينا بصروب النعم وكلنا  
الشكر عليها ، فلا بد من أن عملنا ما سكون عنده أقرب إلى أداء الشكر  
عليها فقد خلق هذه الصور عبر تامة ليدعونا إلى الشكر ، النعم ، يد المعلوم  
أن أحدها إذا رأى صورة نافعة فيبيح فإنه يكون عند ذلك أقرب إلى أداء  
الشكر الواجب على تحمى صورته ، ويثام خلقه .

فإن قيل : فهل يوجد في الأفعال ما يدل على أن قاعبه جاهل ؟ قلنا  
لا ، لأن أقصى ما مال في هذا الفصل ، لمؤش (٣) ، وذلك كما مع من جهل  
يقع أيضا من العالم

فإن قيل : فهل يوجد من الأفعال ما يدل على أن صاحبه ليس بعالم ؟ قلنا  
نعم ، فإن (٤) ، أن أحدها قد خلص داعيه إلى إبعاد الفعل محكمًا متفقًا ، وكانت  
أنواع من صفة ربه ثم لا تقع ، دل على أنه غير عالم به ، إذ لو علم به لأوقفه  
كما يريد

(١) نافعة من |

(٢) ليس في من

(٣) من من من وهو لا ينادي والله من الخلق مائة خمس ٨ ١٥٨٣

ثم إنه وجه الله أورد في آخر الفصل ما يلزم المسكتف معرفته في هذا الباب

ما يلزم المسكتف معرفة في هذا الباب

وجه القول في ذلك ، أنه يلزم أن يعلم أنه تعالى قال حقا فيها لا يزال ، ولا يجوز حروجه عن هذه الصفة<sup>(١)</sup> بمجهول أو سهو<sup>(٢)</sup> ، وأنه عالم بجميع المعلومات على الوجه<sup>(٣)</sup> الذي<sup>(٤)</sup> يصح أن يعلم عليها .

أما الذي يدل على أنه تعالى كان عالما في لم يرل ، هو أنه لو لم يكن عالما فيها لم يرل وحصل ضللك بعد<sup>(٥)</sup> : لا لم يكن ، لوجب<sup>(٦)</sup> أن يكون عالما يعلم متعدد محض ، وذلك ظاهرا لثبته من بعد أن شاء الله تعالى .

وأما الذي يدل على أنه جل وعز يكون عالما بما لا يرل ، هو أنه لا يستحق هذه الصفة لذاته ، ولو وصوف بصفة من صفات الذات لا يصح حروجه عنها بحال من الأحوال

وأما الذي يدل على أنه تعالى عالم بجميع المعلومات على الوجه<sup>(٧)</sup> الذي<sup>(٨)</sup> يصح أن يعلم عليها ، فهو أن المعلومات غير معصورة على بعض العالين دون بعض ، فإما من معلوم يصح أن يسمه علم إلا يصح أن يسمه سائر المدين ، فيجب في القديم سألني محمد أن يعلم جميع المعلومات على الوجوه التي يصح أن يعلم عليها ، وإذا صح وجب ، لأن صفة الذات متى صحت وجبت . وهذه جملة الكلام في هذا الفصل

تتم ، والفرغ من الكلام في أنه تعالى حي

وتحريم الدلالة على ذلك ، هو<sup>(٩)</sup> ما قد ثبت أن الله تعالى عالم قادر ، والعالم القادر لا يكون إلا حيا وبأى واحدة من الصفتين استدلت ساز ، إلا أنا جمعنا بينهما اقتداء بالشيوخ وقبر كما يكلامهم .

وهذه الدلالة سببة على أصلي

أحدها ، أن الله تعالى عالم قادر

والذي أن العلم القادر لا يكون إلا حيا

أما الأول : فقد تقدم

وأما الثاني ، فهو أما يرى في الشاهد ذاتي ، وهذا<sup>(١٠)</sup> يصح أن يدركه كالأحد مناء ، والآخرة<sup>(١١)</sup> لا يصح<sup>(١٢)</sup> أن يقدر ويعلم كالجنات ، ثم صح من ذلك ظاري من لا يصح من الأمور ، وليس ذلك الأمر إلا صفة ترشح إلى الجملة وهي كونه حيا ، فإذا ثبت هذا في الشاهد ، ثبت في السائب لأن طريق الدلالة لا تختلف شاهدا وعائبا

فإن قيل : إنا نعلم هذا الحكم في الشاهد اضطرارا<sup>(١٣)</sup> فكيف دللنا عليه ؟ قلنا : إنا نعلم ضرورة التفرقة بين الحي والجنات ، فأما أن هذه التفرقة ترجع إلى صفة راجعة إلى الجملة فلا يعم إلا حيا ، ولهذا عين هذه الأحوال يشركون في العلم بهذه التفرقة ، ثم<sup>(١٤)</sup> لا يثبتون الخال على ما قوله

فإن قيل : إن من صح أن يجب ظاري من لا يصح أن يحيا ، كما أن من صح أن يعم ويقدّر ظاري من لا يصح ذلك فيه ، فلو أوجبت في هذه التفارقة أن

(١) (استدلال في أ)

(٢) (الأدلة في س)

(٣) (لدى في س)

(٤) (نافعه من س)

(٥) (بمجهول في س)

(٦) (بالاضطرار في س)

(١) (عالم من الأحوال الجاهل أو سهو ، في س)

(٢) (الوجه في س)

(٣) (التي في س)

(٤) (من لم يكن عالما في كان في س)

(٥) (لدى في س)

سكون معلقة تصفة ترجع إلى الخلق ، فوجب في تلك لفارقة أبعداً عنه ، ومن  
أجيب إلى ذلك ، فربما نفس حصص تلك الصفة إذا ما فارق من لا يختص به ،  
أن يكون تلك لفارقة تصفة أخرى واحدة إلى الخلق ، وبالكلام فيها كالإسلام  
في هذه فيسائل إلى ما انتهى ، وهذا محال .

والأصل في الجواب عن ذلك ، أن الذي يجب في مجرد لفارقة أن تكون  
معلقة بأمر ما ، ثم أن ذلك الأمر ليس إلا صفة ترجع إلى الخلق ، فإنما يعرف  
بغيره ، وقد نظر في الدقة بين من صح أن يعلم ويقدّر وبين من  
لا يصح ذلك به ، فوجدناها معلقة بصفة راجعة إلى الخلق ، وليس كذلك  
لفارقة بين من صح أن يحكم من لا يصح ، وبين من الممكن أن ترجع بها  
إلى الأمور التي يختص بالحياة في الوجود إليها ، من التأليف والعلوّة وغيرها

فإن قيل الواحد من إذا كان عالمًا فلا بد أن يكون حيًا يجب أن  
يكون حيًا ، فتولّد منه في القديم تعالى . قلنا هذا الذي ذكرتم<sup>(١)</sup> إلى  
وجب في الواحد من لفظة ، تلك اللفظة معصومة في القديم تعالى ، وهي<sup>(٢)</sup> أن أحد  
فإنما يعلم ، وقادر على ، والفهم والقدرة يحتاجان<sup>(٣)</sup> إلى محل مخصوص ،  
والحلّ المحصور لا بد من أن يكون حيًا ، وليس كذلك القلب تعالى ، لأنه  
تعالى قادر لذاته ، فلا يجب إذا كان عالمًا قادرًا أن يكون حيًا ، وإن وجب  
كونه حيًا

فإن قيل فافهموا من هذه الجواب ، فتعول الواحد من إذا كان  
قادرًا عالمًا إما وجب أن يكون حيًا ، لأنه علم بغير وقادر بغيره ، والفهم

الواحد من  
فإنما يعلم  
أحد ذلك ؟

والقدرة يحتاجان إلى محل فيه حياة ، وليس كذلك القديم تعالى لأنه عالم لذاته  
وقادر لذاته ، فلا يحتاج إلى الحياة ، ولا يجب أن يكون حيًا

والأصل في الجواب عن ذلك ، أن العالم القادر إلى وجب أن يكون حيًا  
في القديم<sup>(١)</sup> لتعلق بين هاتين الصفتين ، لا لما ذكرتموه ألا ترى أن ما دخل  
في جملة الخلق دخل في جملة العالم القادر كأيّد الصفة ، وما خرج عن جملة الخلق  
خرج عن جملة العالم القادر كالكلام<sup>(٢)</sup> ، ولقد وقع للكتابة باليد الصفة  
ولا يصح باليد إمضاء

فإن قيل : إن الكتابة إما تقع باليد الصحيحة لأصلها بمعلقة الخلق ، وهذا  
غير ثابت في اليد البشرية ، قلنا : لا تأثير للاتصال ولا للانفصال في ذلك ، ألا ترى  
أن الشعر والظفر مع جسمه بالحق لا يصح بهما الكتابة والعمل ، فإذا لا تأثير  
سكونه متصلا على ما قالوه .

على أن غرض الكلام في اليد الشلاء ، فتقول : إنها لما خرجت عن جملة  
الخلق لم تنأ عن الكتابة ، ولا شيء آخر عرّضها عن جملة الخلق<sup>(٣)</sup> فإن كان  
ذلك إنما هو لعلاقة بين الصفتين ، لا للاتصال وعدم الاتصال

فإن قيل : قد ذكرتم أن العلم القادر في الشاهد إلى يجب كونه حيًا ،  
لأنه علم علم ، قادر قدره ، والعلم والقدرة معينان يرجع حكمهما إلى الخلق ،  
والخلق لا يعتبر إلا بالحياة ، وليس كذلك القديم تعالى لأنه شيء واحد لا ثاني له  
فلا يحتاج إلى حياة ، فلا يجب أن يكون حيًا ، قلنا : إننا قلنا إن العلم القادر

(١) ناهية من

(٢) الكلام من لم يسم له وانفصل ، يقال بار المرأة من زوجها أي انفصلت عنه

(٣) ناهية من

من اللفظ مائة من

(٢) وهو من

(١) ذكرته في

(٢) يحتاجان في من

الشاهد إنما وجب كونه حياً لتعلق بين هاتين الصفتين ، لا لما ذكرناه .

فإن قيل : كونه عالماً قادراً فرع على كونه حياً ، والاستدلال بكونه قادراً عالماً عليه استدلال فرع الشيء على أصله ، فلما كان بزم لولم يعلم كونه عالماً قادراً ، ما لم يعلم كونه حياً ، وليس كذلك ، فإن العلم لا يجب مطابقتها للمعلوم في الترتيب ، بل ربما يطابقه كما في كونه حياً مع كونه مدركاً ، وربما لا يطابقه كما في كونه قادراً مع همه النفس ، وكما في كونه (١) حياً مع كونه عالماً قادراً (٢) . من ذلك وبرهانه ، أن القدم من كونه قادراً أصل لحديث العالم ، وحديث العلم فرع على الله وعلى كونه قادراً ، ثم إن استدلالنا بحديث العالم على الله تعالى ، لا ذلك إلا أنه لا يجب في العلم أن يكون مطابقاً للمعلوم في الترتيب .

فإن قيل : إن الواحد منا إذا كان حياً كما صح أن يكون عالماً قادراً ، يصح أن يكون مشيئاً وناظراً ، فلو كان كذلك في الدنوب والإفهام الفرق ؟ فإنا : الفرق أن كونه حياً إنما يصحح كونه مشيئاً وناظراً بشرط جوار الزيادة والتعاضد عليه ، والزيادة والتعاضد لا يوردان (٣) على الله تعالى ، فلا يجب إذا كان حياً صح أن يكون مشيئاً وناظراً . وليس كذلك في كونه قادراً وعالماً ، لأن كونه حياً إنما (٤) يصححها لا بشرط ، بخلاف أحدهما الآخر ، وجرى ما ذكرناه بحري أن يقال : إذا كان الله تعالى حياً لزمه حجة أن يكون جاهلاً ، لأن كونه حياً كما يصحح كونه عالماً يصحح كونه جاهلاً ، فكما أننا نقول إن كونه حياً إنما يصحح كونه جاهلاً بشرط أن لا يجب كونه عالماً ، هذا الشرط مفقود في حق التقديم تعالى ، كذلك في مسائلنا .

(١) حياً عالماً قادراً

(٢) تهودل

(٣) بالعلم من

فإن قيل : هذا كله ينبغي على أن كونه حياً صفة دائمة على كونه قادراً ، والمخالف لا يساعدكم عليه ، فبمبوا ذلك وإلا كسب مستدلين بالشيء على همه ، بل له : إن الذي يعرف به اختلاف الصفتين لا يعمو أحد أمور ثلاثه : إما الإدراك على مثل ما نقوله في السود والبيض أنهما محتتمين لأن الإدراك يقتضي اختلافهما ، وإما الوجدان من النفس على مثل ما نقوله في كونه مريدس وكارهين فلما إنما يعرف اختلافهما بالوجدان من النفس ، وإما اختلاف الحكمين على مثل ما نقوله في كونه قادراً وعالماً فإنه ما كان من حكم كونه قادراً همه العمل ومن حكم كونه عالماً همه النفس على وجه الإحكام والاساق وما عتداهما علماً باختلافهما اختلاف بصغير : إذا نسب هذا ، ومعلوم أن حكم كونه قادراً همه النفس ، وحكم كونه حياً همه الإدراك ، وما عتداهما ، وحجب في الصفتين أيضاً أن تكونا مختلفتين ، ولا يمكن معرفة اختلافهما إلا بهذه الطريقة ، إذ الإدراك لا يغايرها ولا هما يوجدان من النفس

فإن قيل : إن هذين الحكمين على اختلافهما يرجعان إلى صفة واحدة وهي كونه قادراً ويدندان إليها ، كما أن صفة إدراكه لحواس محسنتين واحتمال الأعراض ومعه مثله أن يحصل بحيث هو مستند إلى صفة واحدة وهي التعبير ، وإن كانت الأحكام مختلفة .

قلنا : هذا غير صحيح وذلك لأن أحد الحكمين ينبغي عن صفة مختلفة في القوالب وهي صفة النفس ، والحكم الآخر ينبغي عن صفة مباينة فيها وهي صفة الإدراك ، فلو كان المرجح بالحكمين إلى صفة واحدة ، وجب في الصفة وهي واحدة أن تكون ممتدة مباينة في القوالب ، وهذا لا يجوز .





وَكَيْفَ (١) لِلدُّرِّكَ وَلِهَذَا قَالَ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى كَانَ مُهِمًّا بَصِيرًا فَمَا لَمْ يَرِ لَمْ يَرِ وَلَمْ يَرِ  
إِنَّهُ صَامِعٌ بِصِيرٍ فَمَا لَمْ يَرِ لَمْ يَرِ لَقَدْ لَمَعُوا وَلَقَدْ صَرَ وَ عَلَى حَدِّهِ شَيْعًا أَيْ عَلَى  
أَنْ السَّامِعِ وَيَبْعَرُ مَتَدَّةً وَالسَّامِعِ وَالْبَصِيرِ عِيَرُ مَتَدَّةً .

بما ثبت هذا واطلم أن هذه مسألة خلاف بين الناس .

فبعد شهر حنا البصريين أن الله تعالى سيج بعصر مترك للدركات ، وأن  
كونه متركاً صفة رائدة على كونه حياً ، وأما عند مشايخنا البعديين ، هو أنه  
تعالى مترك للمركاب على معنى أنه عالمها ، وليس له يكونه متركاً صفة رائدة  
على كونه حياً بعد هذا لا بد من بيان أن للفرد له يكونه متركاً صفة ، وأن  
عدم الصفة إنما يستحقها الواحد منها كونه حياً بشرط صحة أساسه وإرداع اللوازم.

أما الذي يدل على أن الله سأل جميع بصير مترك للسر كاب ، هو أنه حتى لا آفة به ، وللزاعم العقولة مرتفعة ، فيجب أن يكون للتركبات

وأما الذي يدعي على أن المدرك له مذكور مذكور صفة، هو أن أحدنا يصل بين حله إذا كان مذكوراً وبين حله إذا لم يكن مذكوراً<sup>(١٧)</sup>، وأجيب الأمور ما يبعد الإنسان من نفسه ولا يمكن أن يرحم بهذه التفرقة إلى كونه غائلاً حياً

فإن قيل : ولم قلتم ذلك ؟ قيل له : لأن أحدنا لم يحسن عيبه فإنه لا يدرك ما بين يديه مع كونه حياً ، فلا أن يكونه مدركاً أسراراً عليه وإلا لم يحسن ذلك . وبعد ، فإن كونه حياً مما لا يتعلق بالعير ، وكونه مدركاً متعلقاً بالغير ، فكيف يجوز أن يكون أحدنا هو الآخر ؟ هذا هو الكلام في أن كونه مدركاً لا يرجع إلى كونه حياً .

(۱) وکند: و می

[illegible]

وأما الكلام في أنه صمد رائدة حتى كونه عالماً ، فهو أن الذي به يعرف  
تفكير المصنف أن تثبت أحداً مع فقد الأخرى ، وهذا ثابت في مسائلنا ، لأنه  
قد ثبت العلم مع فقد الإدراك ، وثبت الإدراك مع فقد العلم .

أما شوب العلم مع ضد الإيمان ، فهو أن أحدنا يعلم القديم تعالى ولا يتركه ،  
وكمثلك عليه يعلم المخبر الواحد وكثير ، من الآخر من ولا يتركها ، وكمثلك  
يعلم القديم ولا يتركها

وأما ثوب الإحسان مع فقد العلم ، فهو أن النعم عند يدرك قرص البق  
والبر اعين حتى يتأذى به ، وقد<sup>(١)</sup> يكرس شغلا لا يقته ولا يمه ، وكذلك فإنه  
يدرك الحديث الذي يحضره ولا يمه ، وكذلك فإنه يرى الشيء من بعيد فيظنه  
أسود فإذا هو أحضر

يبين هذه الجملة ، أن أحدهما لو أحبره بنى مذهب أن الله تعالى أحدث حسماً  
 فإنه يعلم لا محالة ، ثم إذا إنكره وحد مره وحالاً ثم يكسبه مرة في إخلاله الأولي ،  
 وليس تلك الطريقة إلا ما قلناه .

فإن قيل : ولم<sup>(٢٤)</sup> قلتم إن صحة الإِدْرَاك هو لكونه حياً ؟ قيل له : لأن ما دخل في حلة ألقى صح الإِدْرَاك به كاليد الصحيحة ، وما خرج عن كونه حياً خرج من صحة الإِدْرَاك به كاليد الميَّاة .

فإن قيل : إنما يصح الإدراك بانحداد<sup>(٣)</sup> لها من جهة واحدة ، فإنما قد ذكرناه مما لا تأثير للحال والانعصاف ، وذلك على أنها غرض الكلام

(۳) [۱] اندرچه فی من

۴۰۰ (۴۰۰)

في اليد الشلاء ، فإنها متصلة مع أن الإدراك بها لا يصح ، وكذلك جاز ،  
والضفر مع يدها ، ولم يصح بهما الإدراك لما خرج من حمة الخ ، وما  
وعود ما أردناه .

فإن قيل قد يستلزم أن نعمة الإدراك إما هو كونه حياً ، فينبغي (١) أن  
المتنصي لذلك إما هو كونه حياً بشرط (٢) وجود للدرك ، حتى إذا ثبت  
الصحة في القديم تعالى ، وجب القضاء بكونه مدركاً للمدركات .

فيلزم : الذي يدل على ذلك ، أن أحد ما متى كان حياً والحالة هي  
والروح مرتفعة وبندرك موحود فلا بد من أن يدركه لا محالة ، ولو يكون  
هكذا إلا وهذه الأمور تأثراً لأن الحكم بقدر عليها (٣) قسماً وإثباتاً (٤) ،  
يحتوي إما أن يكون الكل شرطاً والمؤثر غيره ، أو الكل مقتضى ، أو  
شرط والباقي مقتضى .

لا حائر أن يقال إن الكل شرط والمؤثر غيره ، وإلا لزم في الرأى  
مع صحة المطالبة وارتفاع ملوابع ووجود الدرك أن لا يدركه لعدم ذلك ،  
والمعلوم خلافه ، وهذه الطريقة أبطلنا القول بأن الإدراك معنى .

ولا أن يقال إن الكل مقتضى ، لأن الأمور الكبيرة المختلفة لا  
إحصاءها على إحصاء حكم وإحصاء ، فم يبق إلا أن يقال إن الإحصاء  
والباقي مقتضى .

ولا يجوز أن يقال إن صحة المطالبة هو المؤثر ، لأنه ليس يرجع بها إلا إلى

مذنب مخصوص ، والتأنيب لا حط له في إيجاب كون على مدركاً لأن هذه الصحة  
تراجع إلى المحلة ، وحكم التأنيب مقصور على محله .

ولا أن يقال إن المؤثر هو ارتفاع نوع ، لأنه راجع إلى الذي وكونه مدركاً  
أمر ثابت ، والأحكام النامية لا تعال عما يرجع إلى التي

ولا يجوز أن يقال أيضاً : إن المؤثر هو وجود الدرك ، لأنه لو كان كذلك (١)  
فلزم أن يدرك على مد إدراك وإن محض عينيه ، والمعلوم خلافه .

ومضى قيل إن فتح الجلس شرط ، قلنا : إن الله لا يجبر أن ينفذ في باب  
الإيجاب على شرط متصل عنها ، وأيضاً فإن أحد قبح إدراك السواد الخال  
في محل متصل عنه ، ولو كان علة في كونه مدركاً لم يجر ذلك ، لأن من حق  
العلة أن تختص بالعلول عية الاختصاص ، وهذه السواد بما لا اختصاص به به  
ولا تنعق ، وأيضاً لو كان وجود الدرك علة في كون الخ مدركاً ، لوجب هذا  
أدرك السواد في محل والباقي في محل آخر ، أن يحصل على صفتين صديق  
وذلك مستحيل .

فإن قال (٢) : إنما لم يجب ذلك لتعريف محله ، قلنا : الصواب إذا تصدنا على  
المحلة فلا فرق فيما بينهما بين أن يكون في محل واحد وبين أن يكون في محال  
صديق ، ألا ترى أن العلم ونحوها لما صار على المحلة لم تقترب الخال بين أن  
يكون محلهما واحداً وبين أن يكون محلهما متبايناً ، لذلك فالإرادة  
والكره لما كان صادراً على جهة ، لم يمتد في حال فيه بين أن يكون محلهما  
واحداً وبين أن يكون متبايناً ، حتى أنه كما أنه لا يجوز أن يريد الشيء .

(١) أنه مقتضى كونه ، ما شرط في س  
(٢) خاصة من أ

(١) ذلك ، في س

(٢) قد ، في س

ونكرهه بإرادته وكرهه موجدتين في حرم من نفسه ، كذلك لا يجوز أن يكون  
مبدأً وكارهاً لتلك الشيء الواحد بإرادته في حرم من نفسه وكرهه في حرم  
آخر<sup>(١)</sup> من قلبه ، كذلك في مسائلنا ، هذه جملة ما حصل في ذلك

واعلم ، أن الخالف أورد شيئاً في هذا الباب .

من جملتها ، أن القديم لو حصل متحركاً بعد أن لم يكن متحركاً لوجب أن  
يكون متحركاً بإدراك ، كما أن الجسم لما تحرك بعد أن لم يكن متحركاً وجب  
أن يكون متحركاً بحركة ، وذلك محال .

والجواب عنها ، أن الفرق بين الموضوعين هو أن الجسم حصل متحركاً مع  
أخوه ، ومن كذلك المتحرك فيه لم يحصل متحركاً مع أطوار ، بل حصل على  
هذه الصفة مع وجوده أن يحصل عليها ، صار أحدهما الآخر .

ومنها ، هو أن قالوا : لو حصل القديم تعالى متحركاً لوجب أن يكون قد  
تغير ، والتغير لا يجوز على القديم تعالى ، فليس إلا أنه غير متحرك

والجواب ، ما سنون بالتصريح ؟ أنتم تقولون<sup>(٢)</sup> أنه حصل على صفة بعد إذ لم  
يكن عليها ، أو تقولون أنه صار غير ما كان<sup>(٣)</sup> ، على ما تقولون العرب في الجنس  
إذا وجد فيه يخاص بعد أن كان أسوداً أنه تغير على معنى أنه صار غير ما كان

فإن أردتم به الأول ، فذلك كلام لا فائدة فيه ، ومثل مرة قول القائل  
لو حصل القديم تعالى متحركاً بعد أن لم يكن ، لحصل متحركاً بعد أن لم يكن ،  
وذلك فاسد

(١) فالف من من

(١) فالف من من

(٣) كما ، في من

وإن أردتم به الثاني ، فليس أن أنه تعالى إذا حصل على صفة لم يكن عليها  
وجوب أن يكون قد تغير وصار غير ما كان

ثم يقال لم ولم لا يجوز عنه عدد النوع من التغير ؟ فإن قالوا : لأن ذلك من  
صفات الموجودات ، فلا بد من ذلك عدده ، وإيجابه ، فإنه لم يحدوا فيه شيئاً .

ومنها ، هو أنه تعالى لو كان متحركاً لوجب احتياجه إلى الحاسة ، وإن  
تختلف حواسه بحسب اختلاف الحواسات ، حتى إن كان المتحرك صوتاً احتاج  
إلى حاسة السمع وإن كان متحركاً طعماً احتاج إلى حاسة الذوق ، وكذلك  
الكلام في البرزخ كأي الواحد من ، ومعنوم خلافه ، فيجب أن لا يكون متحركاً

والجواب ، أن أحدهما إنما يحس في إدراك هذه المتركات إلى الحواس لانه من  
يحييه ، والحد لا يصبح إلا لشيء به إلا أنه يستعمل محس في الإدراك متحركاً من  
الإستعمال ، والقديم تعالى حي لذاته ، هاري أحدهما الآخر .

ومنها ، هو أنهم<sup>(١)</sup> قالوا : لو كان الله تعالى متحركاً لوجب أن يمتد  
وشأناً ولا متناً ، والمعلوم خلافه ، فيجب أن لا يكون متحركاً

والجواب : إن الشاهد ليس بمتحرك قط ، وإنما هو سم من سحلب<sup>(٢)</sup>  
المشهور ، بل الحشوم صديق الإدراك ، وكذلك الله تعالى سم من سم يحس بين محس  
العلم وبين هذه<sup>(٣)</sup> تلك بالدراسة ، وكذلك الفلاس فإنه سم من سم يحس بين  
محس هذه ومن الملموس ، والقديم تعالى متحرك هـ هذه المتركات لا على حد  
احد ، فليس يجب أن نحرك على هذه الأشياء ، فصح ما قلناه

(٢) استعمل ، في من

(١) أن ، في من

(٣) في الأصل ، هـ

فيه حول الإدراك  
وكونه صفة

ما يلزم الكلف  
سرفته في هذا  
الباب

ثم إنه رحمه الله أورد في آخر هذا الفصل ما يلزم الكلف معرفته في هذا الباب

وحجة القول في ذلك، (١) أنه يجب أن يعلم أنه تعالى كان سبحانه بصيراً قبل أن  
يرى ، وسكون جميعاً بصيراً قبل أن يرى ، ولا يجوز خروجه عنها حال من  
الأحوال ، لأن مرجع ذلك ليس إلى إلا إلى كونه حياً لا آفة به ، وهذا  
ثابت للقديم تعالى في كل حال ، وسلم أنه لم يكن سابقاً مبصراً (٢) فيما لم يرى ،  
ولا يكون سابقاً مبصراً (٣) فيما لا يزال لفقد السمع والبصر ، ويعلم أنه مدرك  
للمدركات الآن ، وهي موجودة

وهذه مسألة خلاف بيننا وبين شيخنا أن القاسم من سهلوية (٤) لما في  
قائل الأشعري ، وسبب تقييده أنه ناظر الأشعري في مسألة ما قطع  
وحم ومات .

خلاف بين القاسم  
وشيخ أبي القاسم

فثبتنا أنه تعالى مدرك للمدركات أجمع أمّا كان أو غيره ، وعنده أن  
تعالى مدرك للمدركات جملة (٥) ما عدا الألف واللام .

والذي يدل على ما قبله ، أن كونه تعالى مدركاً لما يدركه ، إنما هو سكون ،  
حياً لا آفة به ، وهذا حاله مع بعض المدركات كحالها مع مائرها ، فيجب أن  
يكون مدركاً للجميع أولاً يكون مدركاً لشيء سبها ، فأنه أن يكون مدركاً لشيء  
منها دون شيء فلا .

وشبهته في هذا الباب ، شهاب الدين .

إحداها ، أن الألف (١) إنما يدرك (٢) محض الحياة في محل الحياة ، وهذا  
يستحيل على القديم تعالى فيجب أن لا يدركه .

والأصل في الجواب عن ذلك ، أن الواحد منا إن أدرك الألف محض الحياة  
في محل الحياة فلا أنه حي محية ، وليس كذلك القديم تعالى لأنه حي ثباته  
فلا يجب فيه هذه القضية . وفان الحال في الألف كالحال في الحر والبرد ، فكما  
لا يقال إنه تعالى لا يدركهما لأب مدركاً من الحيوة في غير محل الحياة وهذا  
يستحيل في القديم تعالى لما كانت هذه القضية ، وحسب في الواحد منا لأنه  
حي محية ، وليس كذلك القديم ، كذلك في ما هنا

والثانية ، هو أنه تعالى لو كان مدركاً للألف واللام لوجب أن يسمي أمّا  
ومثلاً ، والعلوم جلالة .

والجواب عنه ، أن الواحد منا إنما يسمي أمّا ومثلاً لأنه يدرك الألف مع  
النقر موافقه مع الشهوة ، والشهوة والنقر مسجيتان (٣) على الله تعالى ، فلهذا  
أحداهما الآخر .

نص ، وفقره في الكلام في كونه تعالى موجوداً

وقيل أن تدل عليه لا يد من أن تدكر حقيقته للوجود والعدم

أما الموجود ، فعلى ما ذكره شيخنا أبو عبد الله البصري (٤) وشيوخنا  
البيضاويون أنه لا يكاد ثابت ، وهذا لا يصح ، لأن قولنا موجود أظهر

(٢) بصيراً أو لا

(١) فانه من من

(٣) بصيراً أو لا

(٤) قال صاحب الفقه والأمل من أهل العراق ، وكان يشار إليه في حروفه ، بيان وفهم  
العلم ، من ١٠١ والجلد العاشر . وذكر ، القاسم من طهارة لوحة ٧٧ .

(٥) بلغة من ا

(٣) مستعملان في ا

(١) يدرك في من

(٢) هو أبو عبد الله حسين بن علي البصري التوفي سنة ٢٦٧ أو ٢٦٨ ، أحمد شيوخ  
مدرسة البصرة ، وشيخ القاسم عبد الجبار ، ومن كبار رجال الإمامين ويحبر عندهم من أفاضل  
الدين في يومئذ ، فلهذا ذكره الأفاضل برسول من الله عليه وسلم ، انظر انوار الأمل  
من ١٠١ والنداية والتهذيب ، لأن كثير ١١ ٧٢٩ .

حقيقته الز  
والعدم

منه ، ومن حق الحد أن يكون أظهر من المحدود ، ومنه ، فإن الكائن إما هو الذات ، والذات إما هو الكائن ، فيكون في الحد إما " تكرار متضمن عنه ، ومنه فإن الكائن إما يستعمل في الجوهر الذي حصل في حد فكيف يصح تحديد الموجوده

ودكر قاضي النعمان في حد الموجود ، أنه المختص بصفة يظهر عنده الصفات والأحكام

وهذا وإن كان كذلك إلا أن إيراده على طريقة التحدث لا يصح ، لأنه أشكل من قولنا موجود ، ومن حق الحد أن يكون أظهر منه ، فالأولى أن لا يعد الموجود عد ، لأن كل ما ذكر في حده فهو موجود أكثف منه وأوضح هو شيئاً عن صفته لموجود ، قالوا حسب أن شر إلى هذه الموجودات وأما المتبنيات ، فعلى ما فيه شجب أبو عبد الله النعماني أنه نفس الذي ليس بكائن لا ثابت

وهذا لا يصح ، لأن أسس إما سبيل<sup>(١)</sup> في المعلوم الذي وحد مرة ، عدم أخرى ، مخرج<sup>(٢)</sup> عن الحد كثير<sup>(٣)</sup> من معلومات ، ومن حق الحد أن يكون حاصلاً مائلاً لا يخرج منه ما هو منه ، ولا يدخل فيه ما ليس منه ، ومنه فإن قول أسس ، هو قوله من كائن ولا ذات ، فيكون تكرار لا فائدة منه ، فالأولى : أن يحد للمعلوم بأنه المعلوم الذي ليس بموجود<sup>(٤)</sup> ، ولا يزمنا على هذا

(١) غايته من (٢) يصح ، في من (٣) مخرج في (٤) كذا في (٥) لا أن لا شيء ، كذا ، سابقاً يقولون أن المعلوم ليس بهي ، بل هو الذي أبو بكر الباقين : من المعلوم ممدوم لم يوجد قط ولا يصح أن يوجد وهو الحال في الذي ليس بهي ، وهو القول للناقض ، غير ما لم يوجد قط ولا يصح أن يوجد ، بل هو الممدوم لم يوجد قط ولا يوجد أبداً ، وهو ما يصح ويكفي أن يوجد ، غير ما علم أنه لا يكون من مذكوراته ؛ ومنه ممدوم ممدوم في وقتاً واحداً ويوجد فيما بعد غير الحاضر والناظر ؛ ومعلوم آخر هو ممدوم في وقتاً واحداً كان موجوداً قبل ؛ ومعلوم آخر ممدوم يمكن اعتدائه أن يكون ويكفي أن لا يكون ، التمهيد من ١٦ .

أن يكون ثاني القديم غير وجل والنماء معلومين لأنها ليس بمعلومين .

هذا من هذا ، غير أنه لا يحتاج إلى إقامة الدليل له على وجود هذه الموجودات ، لأن هذه وبغير وجودها لا يصطرر ، ومن كذلك القديم تعالى فإننا لا نشاهده غير وجل ، فاحتجنا إلى إقامة الدليل عليه .

وحرر الدلالة على ذلك ، أنه عالم قادر ، والقادر لا يكون إلا موجوداً .

وهذه الدلالة مبينة على أصليين : أحدهما ، أنه سأل عالم قادر وقد فعله ؛ والثاني ، أن العالم القادر لا يكون إلا موجوداً ، فلا يمكن رده إلى التشديد ، لأننا لو سلمنا أن العالم قد بدأ كان عالم قادراً لا بد من أن يكون موجوداً فكذلك القديم من ، كان لقائل أن هو ، إن الواحد منها إما يجب أن يكون موجوداً لأنه عالم مسلم ، وقادر حده ، وغيره والتقديره حاسن إلى محل من مده محصورة ، وغفل للنسب على حد بوجه لا بد من أن يكون موجوداً ، وليس كذلك القديم من لأنه غير مدانه ، وقادر مدانه ، فلا يجب وجوده وإن كان عالم قادراً .

فالأولى أن تلك طريقة على غير هذه الطريقة فهذه من القادر له سلق بالقدور ، والعالم له تنطق بالمعلوم ، والمدم يحمل النطق ، فهو كان القديم سأل معلوماً لم يصح كونه قادراً ولا عالماً ، والمعلوم حاله .

فإن على وما نرد بقولكم إن القادر له تنطق بغيره ، والعالم له تنطق

المتقدم ؟ فكذلك انفراد تلك ، أن الصادر يصح منه ، بعد ما قدر عليه إن لم يكن  
مع ، وعلالم يصح منه ، بعد ما قدر عليه على وجه الأحكام والاتفاق إذا لم  
يكن هناك مع

فإن قيل : وم فلم ينل العلم بحيل التعاق ؟ قلنا : لأننا قد علمنا أن الإرادة  
إذا وجدت تعلقت ، وإذا علمت زال تعلقتها . وإعنا زال تعلقتها لعدمها ، مكل  
مشاركها في العلم وحب أن شاركها في زوال التعاق

فإن قيل : ولم قلنا من الإرادة متى علمت زال تعلقتها ، ثم لم قلنا من زوال  
تعلقتها بعدمها ؟ قلنا : أما الذي يدل على أن الإرادة متى علمت زال تعلقتها ، هو  
أنه لو لم يكن مكان لا يجوز ؛ إما أن يكون متعاقبة نفس ما كانت متعلقة به ،  
أو متعاقبة بصير ما كانت متعلقة به . لا يجوز أن تكون متعلقة به ، لأنه ما من  
مراد إلا ويجوز أن ينقص ويخص ، والإرادة من لا يجوز متعاقبة بالخاص والنقص ،  
ولا يجوز أن تكون متعلقة بصير ما كانت متعلقة به لأن في ذلك انتلاها عما  
هي عليه في ذاتها واتصافها بصفة مخالفة وهذا لا يجوز

وأما الذي يدل على أن زوال تعلقتها لعدمها ، فهو أنه لا يجوز ، إما أن يكون  
زوال تعلقتها لعدمها على ما قدره ، أو لتقصي مرادها ، أو لخروجها من أن  
يوجب لعدمها للمريد ، أو لخروجها عن الصفة المتقضاء عن صفة الذات ، أو لأن  
الوجود شرط فيه . لا يجوز أن يكون لتقصي مرادها لأن الإرادة قد يجوز عن  
التصديق وإن لم ينقص مرادها ، ألا ترى أن أحدا إذا أراد قدوم زيد قد يبدو  
له ولما قدم زيد بعد ، ولا لخروجها من أن يوجب الصفة للمريد لوجوبها ، أحدهما

أن خروجها من أن يوجب الصفة للمريد إنما هو لعدمها ، فقد عاد الأمر إلى ما قلناه  
ولكن بواسطة ، والثاني ، أنه ليس بأن يقال إنما زال تعلقتها لخروجها من أن  
يوجب الصفة للمريد ، أولى من أن يقال خروجها من أن يوجب الصفة للمريد  
إعنا هو لزوال تعلقتها ، فلا تميز العلة من المثال . ولا يجوز أن يكون زوال  
تعلقتها لخروجها عن الصفة المتقضاء عن صفة الذات ، لأنه لو لا لعدمها ما خرجت  
الإرادة عن هذه الصفة ، فقد عاد الأمر إلى زوال تعلقتها لعدمها ولكن بواسطة  
وهذه الصفة يبطل القسم الآخر وهو أن يكون زوال تعلقتها لعدمها ، لأن  
الوجود شرط فيه ، لأنه لو لم يكن لعدمها محلا للتعاق لم يكن الوجود موحدا  
للتعاقب مع بقى ، إلا أن يكون زوال تعلقتها لعدمها على ما قدره

فإن قيل : إن زوال التعاقب في ، وعدمه في ، وتبديل الشيء مانع محال  
ألا ترى أنه لا مجال لإن الخصم ، بل يمكن متعاقبا عقد حركه

والأصل في الجواب عن ذلك ، أن تعليل الشيء بالشيء لا يجوز إذا كانت العلة  
موجبه ، فإما إذا كانت العلة (١) كاشعة فإنه يجوز . وعلى هذا فإنما لم يصح  
منه الفصل لأنه ليس بقادر

فإن قيل : لو كان لعدم محيلا للتعاقب لوجب أن يكون الوجود موجبا  
للتعاقب ، وهذا يقتضي في الموجودات كلها أن تكون متعاقبة ، ومعلوم خلافه ،  
فإن السواد والخلوة والطم مما لا تعلق لها .

والأصل في الجواب عن ذلك ، أنه ليس يجب في أمر من الأمور إذا أحسن  
حكما من الأحكام ، أن يكون معنى ذلك الأمر يوجب ذلك الحكم ألا ترى

أن هدم تحليل يحمل حلول السواد فيه ، وليس يجب في وجوده أن يوجب حلول السواد فيه

فإن قيل : إن هذه القضية إما وجبت في الإرادة لأنها عنه والتقديم حين ليس بملك ، قلت : محالقة التقديم تعالى الإرادة ليس بأكثر من محالقة هذه المتعلقات بعضها لبعض ، وهذه المتعلقات مع اختلافها واختلاف أوعاها وأجناسها منطوقها أنها متى وحلت متعلق ، ومتى عمت ركن متعلقها فيجب منه في التقديم تعالى

وقد استدلل قاضي القضاة على المسألة بأن قال - قد ثبت أنه تعالى قادر ، والقدر لا يصبح مع النفس إلا إذا كان موجوداً ، كما أن النفس لا تصبح الفعلية إلا وهي موجودة ، وهذا إن لم يكن على ما ذكرناه ، لم يصح الاعتداد عليه .

م أنه رحمه الله في آخر هذا الفصل ما يلزم المكلف معرفته في هذا الباب

وبعد القول في ذلك هو أن نعم أنه تعالى (١) كان موجوداً فيما لم يزل ، ويكون موجوداً فيما لا يزال ، ولا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال ولا يحتاج في هذا الباب إلى ما حدث به في باب كونه قادراً ، علماً ، لأن ذلك من فرع تعالى ، وصار محال (٢) في هذا (٣) كالحال في كونه من حيا

أما الذي يدل على أنه تعالى كان موجوداً فيما لم يزل ، فهو أنه تعالى لو لم يكن موجوداً فيما لم يزل وحصل كذلك بعد إذ لم يكن ، لا حاجة إلى موحد يوحده ، وذلك محال

وأما الذي يدل على أنه تعالى (١) يكون موجوداً فيما لا يزال ، فهو أنه يستحق هذه الصفة لذاته ، وللوصوف بصفه من صفات الذات لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال ، فهذا جملة الكلام في هذا الفصل .

تمثل ، والفرق بين الكلام في كونه تعالى (٢) شيئاً

وقيل الدلالة على ذلك ، فاعلم .

أن القديم في أصل الله هو ما تقدم وجوده ، ولهذا يقال بناء قديم ، ورسم قديم ، وعلى هذا قوله تعالى « حتى عاد كالعرجون القديم » (٣)

وأما في اصطلاح المتكلمين ، فهو ما لا أول لوجوده ، والله تعالى هو للوجود الذي لا أول لوجوده ، ولذلك وصفناه بالتقديم

وتحرر الدلالة على ذلك ، هو أنه تعالى لو لم قديماً لكان محدثاً ، لأن الوجود يتردد بين هذين الوصفين ، فإذا لم يكن على أحدهما كان على الآخر لا محالة ، فلو كان القديم تعالى محدثاً لاحتاج إلى محدث ، وذلك المحتمل إما أن يكون محدثاً أو محدثاً ، فإن كان محدثاً كان الكلام في محدثه كالسؤال فيه ، وإما أن ينسب إلى صانع قديم على ما قبله ، أو تناسل إلى ما لا نهاية ولا انقطاع من المحدثين ومحدثي المحدثين ، وذلك يوجب أن لا (٤) يصح وجود (٥) شيء من هذه الحوادث ، وهذا عري حلاله .

فإن قيل ومن أين ذلك ؟ قلنا لأن ما وقف وجوده على وجود ما لا انقطاع له ولا تنهيه لم يصح وجوده ، ويقتضي ما ذكرناه من استحالة حدوث شيء من هذه الحوادث ألا ترى أن أحدها لو قال لا آكل هذه الفاكهة (٦) ما لم (٧)

(١) موجود . في م  
(٢) الله م

(١) الله م  
ر ١٣٠ م

(٢) م ٢٩

(٢) الله م  
(٥) حق في م

(١) الله م  
(٤) وجود في م

أكل فاحات لا تنهى ، لم يصح أكله لهذه التذخيرة قط ، ما وقف ذلك على وجود ما لا يسمى كذلك لو كان إلى لا أدخل هذه الدار حتى أدخل دور لا تنهى ، فإنه لا يدخل البنية لذكرناه ، مما وجدت هذه الحوادث صح أنها مستمرة إلى صانع قدم تنهى إليه حوادث على ما قوله .

وقد قيل : إنه لو لم يكن صانع العالم قديماً لسكان محدثاً ، لأن الموجود إما قدم وإما محدث ، ولو كان محدثاً لم يصح منه فعل أحسن ، لأن المحدث لو قدر لم يقدر إلا بقدرته ، والقدرة لا يصح بها فعل أحسن ، فيجب أن يكون قديماً وأما الذي يلزمك معرفته في هذا الباب ، فقد ذكرناه في باب كونه موحوداً ، لأن الرجح<sup>(١)</sup> تقدم ليس إلا إلى استمرار الوجود ، فعلى هذا جرى الكلام في هذا الفصل

ما ذكره من  
في هذا الباب

فصل ، واقرع من الكلام في كيفية استحقاقه تعالى لهذه الصفات

والأصل في ذلك ، أن هذه مسألة خلاف بين أهل القبلة<sup>(٢)</sup>

فقد شيعنا أي على أنه تعالى يستحق هذه الصفات الأربع التي هي كونه قادراً دائماً حياً موحوداً لذاته .

وعند شيعنا أي هاشم يستحقها لما هو عليه في ذاته .

مسألة خلاف بين  
أهل على رأي  
مقدم والبرهان  
وسبيل آخر  
والكلام في  
والأدب

(١) الرجح ، أي من

(٢) قيل أن ذكرنا ، أن كيفية استحقاقه تعالى هذه الصفات كان من خلاف بين المتكلمين وشيعنا إلى أن الصفات له صفات ذاته وهي التي يوصف بها الله ولا يوصف بأسماء ما كالم والقدرة والعباد . ولما صفات معنى وهي التي يوصف الله بها لمشيء ولما صفات أفعال وهي التي يوصف الله بها وبأفعاله . وقد ذكرنا أن المصلحة أن يكون صفات الله عز وجل صفات ذاته . ثم استدلوا بقوله ، فقال بعضهم : عالم بطل هو ذاته ، وقال بعضهم : هو ما في ذاته ، وقال أبو هاشم : عالم لما هو عليه في ذاته . وفي فصل في هذا الموضع لأن الثاني ٢٠٠ ، من الفصل والثالثة . وأما دعا المصلحة إلى هذه التاويلات ما نشوء من أن صفات الصفات القديمة لله هو من باب تنبيه القدر ، ويرى إلى التبعيض والتفريق

وقال أبو الهذيل<sup>(١)</sup> ، إنه تعالى عالم بطل هو هو ، وأراد به ما ذكره الشيخ أبو علي ، إلا أنه لم تلخص له العبارة . ألا ترى أن من يقول إن الله تعالى عالم بطل ، لا يقول : إن ذلك العلم هو ذاته تعالى<sup>(٢)</sup>

وأما عند سفيان بن حرير وغيره من الصمائية ، فإنه تعالى يستحق هذه الصفات<sup>(٣)</sup> لما لا توصف بالوجود ولا بالعدم ، ولا بالحدوث ولا بالقدم

وعند هشام بن الحسك<sup>(٤)</sup> ، أنه تعالى عالم بطل محدث

وعند الكلالية ، أنه تعالى يستحق هذه الصفات لما له ، وأراد بالأدنى تقديم ، إلا أنه لم يرى اثنين متفقين على أنه لا تقدم مع الله تعالى<sup>(٥)</sup> لم يتطاع على إطلاق القول بذلك .

ثم بيع الأشعري ، وأطلق القول بأنه تعالى يستحق هذه الصفات لما له قديماً ، لو فاحه وفحة مبالاة بالاسلام والمسلمين

وتحرير الدلالة<sup>(٦)</sup> على ما قوله في ذلك ، هو أنه تعالى لو كان عالمًا بطل ، لكان لا يخلو ، إما أن يكون معلوماً ، أو لا يكون معلوماً . فإن لم يكن معلوماً لم يجر إليه ، لأن إثبات ما لا يعلم بفتح باب الجهل . وإن كان معلوماً فلا يخلو ، إما أن يكون موحوداً أو معدوماً . لا يجوز أن يكون معلوماً . وإن كان موحوداً فلا يخلو ، إما أن يكون قديماً ، أو محدثاً ، والأقسام كلها باطلة ، فلم يبق إلا أن يكون علماً لذاته على ما قوله .

- (١) من كبار رجال الاعتزال وأحد شيوخ مدرسة الجيرة تولى سنة ٤٣٥ هـ . وأما
- يقولون بالمدنية ، ويشتد أول من ظلم فروع الاعتزال ووضع أصوله .
- (٢) خاصة من أ
- (٣) خاصة من أ
- (٤) يفتي سنة ٢٧٨ وكان من علماء الشيعة
- (٥) القديم ، أي من
- (٦) الأدلة ، أي من



فلن قيل : ما أسكرتم أن هذه للماني صفات ، والصفت لا توصف بالوجود ولا بعدم ، ولا بالحدوث ولا بالعدم .

قلنا : هذه مناقضة ظاهره من وجود : أحدها ، أنك قد وصفها بأنها معاني من سميتها معاً ، وقدرة وحياة ، والثاني ، أنك وصفتها بأنها صفات ، والثالث ، أنك وصفها بأنها لا<sup>(١)</sup> وصف ، فقد قصص كلامك من هذه الوجوه .

فلن قيل : هذه للماني عندنا كالأصول عندكم ، فكما أن هذه القصة لا تدخل في الأحوال عندكم ، فكذلك لا تدخل عندنا في هذه المعاني

قلنا : إن هذه المعاني معروفة عندكم فتدخلها قصة المعلومات ، وليس كذلك الأحوال ، فإنها عندنا غير معروفة ، فإذن الدت عيب ، نعم ، عندنا أحدها الآخر ، والذي يدل على أن الأحوال لا تعلم ، أنها لو علمت لتغير عن عورها بأحوال آخر ، والكلام في الأحوال تلك ، كالسكلام فيها ، بسند إلى ما لا ينتهي من الأحوال ، وذلك محال . على أسكم إن عنيتم فلتسأل ما يريد بهما من فرحاً بطرفي

بين قالو : بين هذه للماني صفات والصفة لا توصف ، إذ لو حار أن توصف الصفة أدى إلى ما لا ينتهي من الصفات وصفات الصفات .

قلنا : ليس يجب إذ يجوزنا أن توصف الصفة ، أن يوجد ما لا ينتهي من الصفات وصفات الصفات ، إذ ليس يلزم على الجواز ما يلزم على الوجوب وصار الخلل فيه كالحال في خبر إذا قلنا : به يجوز الإخبار عنه ، فكما لا يرت

ما ذكرتموه فيه<sup>(١)</sup> ، كذلك هي . وهذا لأن الجواز مخالف للوجوب ، فلا يجوز إخراج أحدهما بحرى الآخر .

فلن قيل : أبطلوا هذه الأقايم لئتم لكم ما ذكرتموه

قلنا : أما<sup>(٢)</sup> الذي يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون علماً يعلم معنوم ، فهو أنه لو جار أن يكون كذلك لجر مثله في الواحد معاً ، ومعنوم ثلاثة

وهذه طريقة سقيمة يمكن تشبيب ، ولا يمكن الإعتاض عيب بأن يقال : أنس الله تعالى مريداً بمرتبة محدثة موحدة لا في عين ، ولا يجوز ثبات في الواحد معاً ، فهلا جاز مثله في معاً لثنا : لأن الفرق بينهما ظاهر ، وقد بين ذلك في غير هذا الموضع

والطريقة الرصية المعروفة في هذا ، هو أن يقول : إن في العلم جهلاً كما أن فيه علماً ، فهو جاز أن يكون الله تعالى علماً يعلم معنوم ، لجر أن يكون جاهلاً بجهل معنوم ، وقلبت يؤدى إلى أن يكون علماً بالشيء جاهلاً به دفعه واحدة ، وهذا محال

ويمكن أن تسلك هذه الطريقة في كونه مريداً وكارهاً ، فنقول : إن في العلم كراهة كما أن فيه إرادة ، فهو جاز أن يكون الله تعالى مريداً بإرادة معنومه ، لجاز أن يكون كارهاً بكراهة معنومه ، وهذا يقتضى أن يكون مريداً للشيء . كارهاً له دفعه واحدة ، وهذا محال

وهذه الطريقة لا يمكن سوكت في القدر . والحياة ، فلا يقول : إن في العلم هراً كما إن فيه قدره ، ولا أن في العلم موتاً كما أن فيه حياة ، لأن الموت

(١) فاضة من أ  
(٢) فاضة من أ

(٢) من في ص

(١) ألا ، في ص

والفكر ليست محتملين فيجب أن نساك طر هه أخرى عبر هذه الطر يفة ، فتقول  
إن القدرة لا يصح الفعل بها إلا بعد استعمال محليها في الفعل أو في سببه صرياً من  
الاستعمال ، وكذلك الحياة لا يصح الإدراك بها إلا بعد استعمال محليها في الإدراك  
صرياً من الاستعمال ، وذلك يترتب على وجودها في محس

مهما هو الكلام في أنه تعالى لا يجوز أن يستحق هذه الصفات محس مضمومة

وأما الكلام في أنه تعالى لا يجوز أن يستحق هذه الصفات محس محدثة ،  
فهو أن يحدث لابد له من محدث ، فلا يخفى أن يكون محدث هذه المعاني نفس  
القديم تعالى (١) ، أو غيره من القادرين بالقدرة لا يجوز أن يكون محدثاً غيره  
من القادرين بالقدرة ، لأن القادر بالقدرة لا يصح منه إيجاد هذه المعاني ، وأما العلم  
وإن صح منه إيجادها فإنما يصح منه إيجاد نفسه لا غيره ، لأن القادر بالقدرة  
لا يعمل النفس في الغير إلا بالاعتقاد ، والاعتقاد بما لا حظ له في بوجد العلم ، لأنه (٢)  
لو صح ذلك ، وجب في الواحد ما إذا اعتمد على صدر غيره أن يوجد هناك العلم  
ومعلوم خلافه . ولا يجوز أن يكون محدثها نفس القديم تعالى ، لأنه يجب أن  
تكون على هذه الصفات قبل وجود هذه المعاني فلا ترتب حصول هذه  
الصفات على وجود هذه المعاني أدى إلى أن تقع كل واحد منها على الآخر  
فلا يحصلان وذلك محال .

ومعنى هذه حجة ، هو أن القديم تعالى لو كان قادراً قادراً محدثه ،  
وحدث لابد له من محدث ، لكان محدثه لا يجوز ؛ إما أن يكون نفس القديم  
تعالى ، أو غيره من القادرين بالقدرة لا يجوز أن يكون غيره من القادرين

الذين من أنه  
لا يستحق هذه  
الصفات لمسان  
محدثة

بالقدرة لأن القادر بالقدرة لا يصح منه إيجاد القدرة ، على أن وجود القادرين  
بالقدرة يترتب على قدرته القديم تعالى ، فلا ترتب إيجاد القدرة القديم تعالى على قدرته  
لوجه كل من الأمرين على صاحبه فلا (١) يحصلان ولا واحد منهما . ولو كان  
محدثها نفس القديم تعالى (٢) لوجب أن يكون قادراً قبل وجود هذه القدرة حتى  
يصح منه إيجادها ، ولا تصح قدرته إلا بعد هذه القدرة ، فيترتب كل واحد  
منها على الآخر

وكذلك الكلام في كونه تعالى سبباً بحياة محدثة ، وأحدث لابد له من محدث  
لأن ذلك الحدث لا يخفى ؛ إما أن يكون نفس القديم تعالى ، أو غيره من  
القادرين بالقدرة ، لا يجوز أن يكون غيره من القادرين بالقدرة لأن القادر  
بالقدرة لا يصح منه إيجاد الحياة ، إذ لو صح ذلك منه تصح أن يعد نفسه ما شاء  
من العبيد والأولاد ، والمعلوم خلافه . على أن كونه سبباً يترتب على كونه  
تعالى حياً فوجب أن لا يحصلان ولا واحد منهما . وإذا كان محدثها القديم  
تعالى وجب أن يترتب كونه تعالى حياً على كونه قادراً ، مع أن من حق كونه  
قادراً أن يترتب عليه

وهكذا (٣) الكلام في كونه موحداً

وكونه عالماً ، فترتب من هذا ، لأنه تعالى (لو كان عالماً) تلم محدثه ، والحدث  
لابد من محدث ، لكان لا يجوز ؛ إما أن يكون نفس القديم تعالى ، أو غيره من  
القادرين بالقدرة على ما قدر في طائفة ، ولا يجوز أن يكون من القديم تعالى  
لأنه لابد من أن يكون علماً قبل وجود هذا العلم حتى يصح منه إيجادها ، وهذا

(١) أنه من من

(٢) ولا من من  
(٣) حكماً ، في من

(٢) اد في من

(١) نلصة من من

يقضى أن يثبت كونه علماً على وجود هذا العلم من قبله ، ووجود العلم من قبله على كونه علماً ، فلا يحصلان ولا واحد منهما .

فإن قيل : ومن أين أنه تعالى لا بد من (١) أن يكون علماً قبل وجود العلم ، حتى يصح منه رجاءه ؟

قلنا : لأن العلم يجري مجرى النفس المحكم ، لأنه اعتقاد واقع على وجهه مخصوص (٢) ، فلا يتأتى إضاعه على ذلك الوجه إلا من هو علم به .

وهذا الدلالة مبينة على أصول : أحدها أن العلم من قبيل الاعتقاد ، والثاني ، أنه اعتقاد واقع على وجه مخصوص ، والثالث ، أنه لا يقع على ذلك الوجه إلا من هو علم به .

أما الأول ، فقد حالفنا فيه شيخنا أبو الهدى ، وقال : إن العلم حسن برأيه غير الاعتقاد

هو أبو الهدى  
مخاضاً للناس  
العلم غير الاعتقاد

والهدى على صحة مدعاه إليه ، هو أن العلم لو لم يكن من قبيل الاعتقاد لصح اتصال أحدهما من الآخر إذ لا علاقة بينهما من وجه معقول ، فكانت يصح أن يكون أحدهما علماً بالشيء ولا يكون معتقداً له ساكن النفس به ، أو يكون معتقداً ساكن النفس إليه ولا يكون علماً به ، والمعلوم خلافه . وقد جازاه لا يجوز ، إما أن يكون من قبيل الاعتقاد على ما قوله ، أو محالاً له ، أو صديقاً لا يجوز أن يكون محالاً له ، لأنه كان يجب إذا طرأ عليها الجهل أن لا يتغيره .

(١) فافهم من من

(٢) انتهى بغير العلم من قبيل الاعتقاد ، فيها وجه أبو الهدى معنى غيره . انتهى  
الذكر لا من غيره ، خصوصاً في ذلك .

لأن الشيء الواحد لا يجوز أن يسى شئين مختلفين غير صديق . ألا ترى أن الواحد إذا مرأ على الخلل وفيه بياض وخللوه ، فإنه يسى للناس به خللوه . ولا يجوز أن يكون صديقاً ، لأن الصدر لا يجوز احتياجه معاً (١) ، فلم يبق إلا أن يكون من قبيل الاعتقاد على ما ذهبوا

وشبهته في هذا الباب ، شبهتان

أحدهما (٢) ، هو أن العلم لو كان من قبيل الاعتقاد به حب في كل عدد أن يكون علماً ، ومعلوم أن اعتقاد التعليل والتبعية من هم

والأصل في الجواب عن ذلك ، أننا لم نحمل مجرد الاعتقاد علماً حتى نرمز مذكوره ، وإنما جعلنا العلم اعتقاداً واقعاً على وجه مخصوص ، وليس كذلك اعتقاد التقليد والتبعية فإنه غير واقع على ذلك الوجه ، فلا يصح ما أوردته

والشبهة الثانية ، هو أن العلم لو كان من قبيل الاعتقاد لوجب في كل عالم أن يسمى معتقداً ، ومعلوم أنه تعالى عالم ولا يسمى بذلك ، فافهم إلا أن العلم حسن برأيه غير الاعتقاد على ما أقوله

و الجواب عن ذلك أن ، القدي ذكره في وجه واحد من لأنه عالم يعلم هو اعتقاد مخصوص ، فسمى (٣) معتقداً ، وليس كذلك القديم تعالى لأنه عالم لذاته فلا يجوز أن يسمى معتقداً

والأولى أن يذكر في الجواب عنه ما ذكره الشيخ أبو عبد الله البصري ، وهو أنه تعالى حاصل (٤) على مثل هذه الواحد منا في كونه معتقداً ، إلا أنه

(١) أحدهما في من  
(٢) فافهم من من

(٣) فافهم من من  
(٤) فافهم من من

لم يمر احراء هذا اللفظ على الله تعالى ، لأنه يوم أن هناك قلباً وصميراً  
أو عقلاً .

وسد ، فإن لفظ الاعتقاد محار عما استعملنا بوضوئه فقد انطيط ، والمخارات  
لا يجوز أبراؤها على الله تعالى إلا بعد توقيف وإذن صمى ، فلماذا يوصف  
القديم تعالى بذلك

وأما الكلام في أن العلم إعا هو اعتقاد واقع على وجهه ، وأنه لو قوعه على  
ذلك الوجه بصير على ، فهو أنه لو لم يكن كذلك لكان لا مخلو ؛ إذ أن يكون  
علماً لنفسه وعينه ، أو لنفسه حسه ، أو لوجوده ، أو لوجود معنى ،  
أو لخلقونه ، أو بالفاعل ، أو لوقوعه على وجهه ما نقوله لا يجوز أن يكون علماً  
لنفسه وعينه على ، فإنه الشخ أقر القاسم البهني ، لأنه لو كان كذلك لوجب في  
عقده التنبيد ، والتعيب أن يكون علماً لثلاثهم و سر كهم في احسن ،  
والعلوم خلافه

فإن قيل : ولم علمه ، بل من لا ؟ فإذ لأن موجب أحدهما مثل موجب  
الآخر ، والأشبه أن في موجب بفتحي الثمان

فإن قيل : فلا حرم قول في اعتقاد التنبيد ، والتعيب عم ؟ فإذ : راب  
غير ممكن ، لأن العلم فتحي سيكون النفس ، واعتقاد التقليد والتعيب عما لا يقتضي  
ذلك ، فكيف يحمل راءاً ؟ وهذه الطريقة يظن قول من قال : إنه علم لنفسه  
جسه ، أو لوجوده أو لخلقونه . وبعد ، فلو كان علماً لخلقونه لكان يجب إذا  
قدونا بناء العلم أن يتقلب حملاً ، ومعلوم خلافه . ولا يجوز أن يكون علماً  
لنفسه ، لأن العلم يحمل هذا الحكم ، وما أحال الحكم لا يجوز أن يؤثر فيه  
وبوجهه . ولا يجوز أن يكون علماً لوجود معنى أو لعدم معنى ، لأن أي معنى

الكلام في أن  
بسم وما هو  
اعتقاد واقع من  
وب

وحد أو عدم فلا تأثير له في ذلك . وبين ما ذكرناه أنه قد نظر الناظر فإنه يحصل  
له النظر لا محالة سواء وحد ذلك أم لا ، فلا تأثير له في ذلك . ولا يجوز  
أن يكون علماً بالفاعل ، وإلا كان يصح منه أن يحسن اعتقاد التنبيد والتعيب  
علماً وقد عرف خلافه . وبعد ، فكان يجب صحة أن ينظر الناظر في الدليل  
على الوجه الذي يدل ثم لا يحصل له العلم بأن لا يختاره ، والمعلوم خلافه ، علم  
يبقى إلا أن يكون علماً لوقوعه على وجهه على ما نقوله .

ثم (١) في الوجود التي يقع عليها الاعتقاد فيصير على كثير (٢)

أحدها ، هو أن يقع من الناصر في الدليل على الوجه الذي يدل ، فإن  
الاعتقاد بصير علماً لوقوعه على هذا الوجه .

والثاني ، هو أن يقع من متذكر النظر والاستدلال ، وذلك كاعتقاد  
الواقع من البينة من رقدته

والثالث ، هو أن يقع من العالم بالاعتقاد ، وذلك كاعتقادات الواقعة من  
جبه الله تعالى فيها ، فإن وقوعها من جهة العلم معتقدها وحده في كونها علماً .

ولاحلاف في هذه الوجود بين الشعين

وقد راد شيعتنا أبو عبد الله وجهي آخرين :

أحدهما ، هو ما يحصل عند إساق التنبيل بالخلق ، وذلك كأن هم أحدنا  
متلاصيح العالم على أجنة ، ثم يولد في شيء ، بعينه أنه ظلم ، فيصحه تلك الظلمة  
الفرودة في عقده ، أن كل ظلم قبيح

(١) من نسخة من : أورد في به به هذه الفقرة كلمة ، نفس  
(٢) في الأصل ، مكتوبه .

الوجود التي  
عليها الاعتقاد  
فهي راءا كثير

والثاني مذكر العلم ، فإن الاعتقاد الواقع عنه يكون علماً لوقوعه على هذا الوجه

وقد حُجِّج على منسوب أن هاشم وجه سلس ، فحينئذ لو اعتقد أحدنا شيئاً من ما في المتن ، ثم بي ذلك الاعتقاد إلى أن يشهده (١) فيها ، فإن ذلك الاعتقاد سبب دعوى آثاره هذا المهم الضروري

إلا أن هذا إنما يستلزم على قوله إذا جرد العلم ، على الاعتقاد ، وذلك عندما لا يجوز ، لأن هذا يقتضي أن ينقلب الحس تبعاً والقبح حينئذ ، وذلك لا يجوز ، فهذا هو الكلام في الوجوه التي تقع عليها الاعتقاد صغير عداً .

وأما الكلام في أن الاعتقاد لا يقع إلا على هذه الوجوه ولا يتأتى إلا ممن هو عالم ، فهو أنه لو لم يكن للعلم عالماً بالدليل على الوجه الذي يدل ، لم يولد نظره العلم ، ولا أمكنه اكتساب العلم ، عداً في الوجه الأول . وأما الوجه الثاني ، فكذلك لأنه لو لم يكن العلم بالنظر والاستدلال ، سم (٢) يمكن تذكر النظر والاستدلال على وجه يدعو إلى فعل العلم وكذلك الوجه الثالث ، فإنه لو لم يكن علماً بالاعتقاد الواقع منه عداً

وأما ما رآه الشيخ أبو عبد الله البهري فظهر أيضاً ، لأنه لو لم يكن

(١) شاهدته ، في م

(٢) لا ، في م

(١) عالماً به ، في م

عالمًا ، سمح العلم على الخلق لا يتكلم ، بإحقاق التعصيص بالحكمة ، وهكذا الكلام في هذا الوجه الثاني ، فإنه لو لم يكن علماً لم يمكنه تذكر العلم

فخص من هذه الجملة أن العلم عداً ، واقع على وجه مخصوص ، وأن وقوعه على هذا الوجه مما لا يمكن إلا من هو عالم ، إذا ثبت هذا ، فلا كان القدم تعالى عالماً يعلم يحدث ، وتحدث لاند له من يحدث ، ويحدثه لاند من أن يكون هو الله تعالى ، ثم أن لا يصح وجود هذا العلم إلا إذا كان عالماً ، وأن لا يكون علماً إلا إذا كان هذا العلم ، فيجب كل واحد منهما على الآخر ، وذلك بحال

فإن ليس أنس به تعالى ، إذ يترده بحدثة موجوده لا في محل من فيه ، ثم لا يجب أن يكون مراداً من الإرادة شيئاً جاز أن يكون عالماً يعلم يحدث ولا يجب أن يكون عالماً قبل وجود عدا العلم

فلما فرق بين التوحيدين ، لأن الإرادة حس الفعل ، فلا يحتاج إلى قصد وإرادة ، وليس كذلك العلم ، لأنه اعتقاد واقع على وجه مخصوص لا في عن ذلك إلا أنه من جميع القاترين ، فصاروا بعد هذا الآخر

وبه يخالف في هذا الباب شبه من جهات ، هو أنهم قالوا : لم تذكر القدم تعالى عالماً بوجود العالم في لم تزل ، ثم خصص عداً بذلك بعد إذ لم يكن عداً به ، وهذا يوجب أن يكون عداً يعلم يحدث ، ويرى يميزون العبارة فيقولون إنه تعالى لم يكن عالماً فيما لم يزل بأنه فاعل ، وحصل عداً (١) بعد إذ لم يكن ، فيجب أن يكون عالماً يعلم يحدث على ما نقوله

والأصل في الجواب عن ذلك ، أن العلم بأشياء يسبوغ علم بوجوده

(١) م - الأصول الحجة

من كل عداً .  
أن العلم عداً  
واقع على وجه  
الخاص بحدوثه  
على هذا الوجه  
لا يمكن لأحد  
هو عالم

عنه الخ في م  
العلم

بذا واحد ، مدلل أنا لو قدرنا جاء هذا العلم ، سكان لا يجوز ، إما أن يكون متعلقاً ، أو لم يكن متعلقاً ، لا يجوز أن لا يكون متعلقاً ، لأن ذلك يقتضي انقلاب حده ، بدعوى فلا يجوز ؟ إما أن يكون متعلقاً بوجوده ، أو بأنه سيوجد ، لا يجوز أن يكون متعلقاً بأنه سيوجد لأنه موجود ، والعلم لا يتغير بشيء ، إلا على ما هو به ، فلم ينبى إلا أن يكون متعلقاً بوجوده على ما نقوله فهذه شبهة غريبة واخواب عليها

وأما شبههم من جهة السمع ، فقد دلتوا بموجبه تعالى « حتى تعلم للعاهدين منكم والعاصيين وعلموا أخباركم » (١) وحتى إذا حصل عن العمل بتدريج أفاد الاستعمال ، وهذا يدل على أنه تعالى حصل عالماً بعد إذ لم يكن عالماً ، وفي ذلك ما يريد ، وملتقوا أيضاً بقوله تعالى « ولأن خفي عنكم وعلم أن فيكم شعبة » (٢) فالمراد بالمراد التفتيح عليهم بهذا الوقت ثم عطف عليه العلم ، فيجب أن يكون بعد سماع بحث ، ومعهم أيضاً بقوله تعالى « لننظر كيف تعملون » (٣) وهو واحد يدل على أنه تعالى (٤) سيحصل عالماً بعد إذ لم يكن

ونفاى الخواب من هذه طرفان اثنان

أولهما ، أن يقول إن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة لا يمكن ، لأن صحة السمع تنبى على هذه المسألة ، وكل مسألة تنبى صحة السمع عليها ، لا استدلال عليها بحري بحري الشيء على نفسه ، وذلك مما لا يجوز ، وإثباته في صحة السمع موقوفه على هذه المسألة ، لأن لم يعلم (٥) القديم تعالى عدلا

(١) محمد ٢١  
 (٢) الأتفل ٦٦  
 (٣) يوسف ١١ ، وفي الأصل : « لننظر »  
 (٤) خارج صفة ، في م

حكيماً لا يمكننا معرفة السمع ، وما لم يعلم أنه تعالى علم جميع القبايح (١) واستثنائه عنها لم (٢) يعلم عدله ، وما لم يعلم كونه عادلاً لم (٣) يعلم عدله ومع القبايح أجمع ، فقد تربى السمع على هذه المسألة فلا يصح الاستدلال بالسمع عليها

والطريقة الثانية هي (٤) أن يقال - إن العلم قد وردت في العلم وبحسب العلوم ، قال حري هذا يلقى أي وأنا عالم به ، وكنتك فإنه يقال هذا علم أو حكمة وعلم الشافعي أي موهبه ، وإذ انت هذا علمه تعالى « حتى يعلم المجاهدون منكم » المراد به هو وقع جهاد الله من حالكم ، وقوله « الآن خلب الله عنكم وعلم أن فيكم شعبة » أي وقع الصعق المعلوم من حالكم وقوعه ، وقوله « لننظر كيف تعملون » أي يقع العمل المعلوم وقوعه من حالكم ، فهذه حجة الكلام في أنه لا يجوز أن يستحق هذه الصعقات لمعان محدثة

ثم إنه روجه الله عدل إلى الكلام في أنه تعالى لا يجوز أن يستحق هذه الصعقات لمعان قدومه

والأصل في ذلك ، أنه تعالى لو كان يستحق هذه الصعقات لمعان قدومه ، وقد ثبت أن القديم إنما يخاف محالته بكونه قديماً ، وثبت أن (٥) الصفة التي تقع بها الخفاة عند الافتراق بها مع نفاذه عند الاتفاق ، وذلك بوجوب أن يكون هذه المعنى متلاقية ، حتى لا كان القديم معاني عالماً له ، فادراً لآلته ، ويجب في هذه المعاني مثله ، ولوجب أن يكون الله تعالى مثلاً لهذه المعاني

(١) في نسخة به ، في م  
 (٢) في نسخة م  
 (٣) في نسخة م  
 (٤) في نسخة م  
 (٥) في نسخة م

فعلى الله<sup>(١)</sup> عن ذلك<sup>(٢)</sup> أعرف كبيراً<sup>(٣)</sup> ، لأن الاشتراك في صفة من صفات الذات يوجب الاشتراك في سائر صفات الذات ، بل كل يجب أن يكون كل واحد مثلاً لصاحبه ، وكان يلزمهم<sup>(٤)</sup> العلم بصفة الخياء والقدرة وغيرها ، حتى يقع الاستثناء واحدة منها عن سائرها .

وهذه الدلالة مبينة على أصول :

أحدها ، أنه تعالى إنما يخالف مخالفة تكونه دائماً

والثاني ، أن الصفة التي تقع بها تقع الباقية عند الاتفاق

والثالث ، أن الاشتراك في صفة من صفات الذات يوجب الاشتراك في سائر صفات الذات .

فإن الكلام في أنه تعالى إنما يخالف مخالفة يكونه قديماً ، فهو أن المخالفة ليس بأكثر من أن لا يبوب غيره مثله فيما يرجع إلى ذاته ، وهذا المعنى ثابت في الله تعالى . فلا يجوز ؛ إما أن يكون لمجرد كونه دائماً ، أو لصفة من الصفات لا يجوز أن تكون المخالفة واقعة تكونه دائماً صط لأن غيره من الثواب يشاركه في ذلك . وإن كان بصفة من صفاته ، فلا يجوز ؛ إما أن يكون بصفات الأعمال والمعاني ، نحو كونه محسناً ومتعصلاً ورارفاً ومربباً وكارهاً ، أو بصفة مستتفة<sup>(٥)</sup> للذات لا يجوز أن تقع ، مخالفة بصفات الأعمال لأن المخالفة كانت ثابتة فيما لم ير ولا هذه الصفات ، فلم يبق إلا أن تقع بصفة من صفات الذات . وصدق الذات كونه<sup>(٦)</sup> قادراً علماً حياً موحوداً . ثم لا يجوز ؛ إما أن تقع المخالفة بمجرد

(١) تالفة من أ

(٢) يكون ، في أ

(٣) يستعظم ، في س

(٤) تالفة من أ

(٥) ولذا ، في س

(٦) تالفاً قادراً ، في أ

هذه الصفات أو بوجوبها . لا يجوز أن تقع بمجردها لأن أحداً يشارك القديم في مجرد هذه الصفات ، فليس إلا أن تقع بوجوبها . ثم لا يجوز ؛ إما أن تقع بوجوب مجموع هذه الصفات ، أو بوجوب كل واحدة منها . لا يمكن أن يقال إنها تقع بوجوب مجموعها ، لأن المخالفة إنما تقع بالوجوب وهذا<sup>(١)</sup> ثابت في كل واحد منها ، فلم يبق إلا أن تقع بوجوب كل واحد من هذه الصفات ومن جعلها كونه موحوداً ، فيجب أن تقع المخالفة بوجوبه ، وإن ذلك ما يريد لأن الجمع بالتقدم ليس إلا إلى وجوب الوجود .

وأما الكلام في أن الصفة التي تقع بها المخالفة عند الاتفاق ؛ إما تقع المخالفة عند الاتفاق ، فالذي يدل عليه السواد ، فإنه لا مخالفة تكونه سواهاً عند الاتفاق ، مماثل<sup>(٢)</sup> مماثلة تلك الصفة عند الاتفاق بين ذلك أنه لا مخالفة السواد البيضاء تكونه سواهاً ، مماثل السواد بهذه الصفة ، فصح ما قلناه .

وأما الكلام في أن الاشتراك في صفة من صفات الذات يوجب الاشتراك بسائر صفات الذات ، فقد ذكرناه في باب حملوث الأعراض فلا وجه لإعادته .

وإذا ثبت هذا ، فالتقدم تعالى لو استحق هذه الصفات لمعنى قديمة ، فوجب أن يكون مثلاً لله تعالى ، وهذا يوجب إذا كان العلم تعالى طامساً قادراً لذاته ، وجب أن تكون هذه المعاني أيضاً قادرة طامساً وذلك محال ، وأن تكون بعض هذه المعاني بصفة البعض ، وأن يقع الاستثناء بأحدها عن الباقي ، وذلك محال ، وما أدى إليه وجب أن يكون محالاً

(١) وتالفاً ، في س

(٢) مماثل ، في س

فإن قيل كيف يصح هذا الالتزام ، ولم ثبت لكم بعد أنه تعالى يصنع هذه الصفات لذاته ، يوضح ذلك أن الاشتراك في صفة من صفات الذات وإلى أوجب الاشتراك في سائر صفات الذات ، لم يوجب الاشتراك في صفات الثاني ألا ترى أن كل ما شاركه الجوهر في كونه جوهرًا يجب أن يشاركه في صفاته ، الذاتية ، نحو كونه متغيرًا ، ولا يجوز أن يشاركه في صفات الثاني نحو كونه متحركًا وساكنًا ، كذلك في مسائلنا

والأصل في الجواب عن ذلك ، أن ثبوت هذا الباب مذهبين :

أحدهما ، أن يقول إن الاشتراك في صفة من صفات الذات ، وإلى لم يوجب الاشتراك في صفات الثاني إلا أنه يوجب الاشتراك في صفة صفات الثاني ، حتى ما من جوهر مثلاً ولا وكا يجب أن يكون متغيرًا ، يصح أن يكون متحركًا وساكنًا<sup>(١)</sup> ، فهلا حورم أن يكون العلم بما يصح أن يعلم ويخبر ويحد

والطريقة الثانية ، هو أنه يقتصر على هذه النوع ، بل أوجبكم التثنية التي فيها لو كان كذا كذا فهو ، لو حب أن يكون التقسيم تعالى مثلاً لهذه الثاني ، هذا يوجب أن يكون لله تعالى بصفة العلم والفكر والحدة تعالى<sup>(٢)</sup> قد عن ذلك ، يستثنى عن هذه المعاني فيما تفصلون عنه .

فإن قيل أليس من مذهبكم أنه تعالى لا يستحق كونه ذاتًا لذاته ، فكيف أوجبتم بالاشتراك فيه القائل والاشتراك في سائر صفات الذات ؟

قلنا - إن في هذه المسألة مذهبين :

أحدهما أنه تعالى يستحق هذه الصفة لذاته ، وهو مذهب أبي علي .

والثاني ، أن هذه الصفة قد تعالى من مقتضى صفة ذاته ، وهو مذهب أبي هاشم . فعلى المذهب الأول لا كلام فيه ، وعلى المذهب الثاني فانصه المقتضاة عن صفة الذات كصفة الذات ، فيه ما يقع الخلاف والوقف<sup>(١)</sup> وأن الاشتراك فيها يجب الاشتراك في سائر صفات تلك<sup>(٢)</sup> الذات .

وأحد مدعى على أنه تعالى لا يجوز أن يكون عدلاً علم ، هو أن هذه الصفة واجبة لله تعالى ، والصفة متى وجدت استتعت بوجوبها عن العلة

وهذه الثلاثة منه على أصدين ، أحدهما ، هو أن هذه الصفة واجبة لله تعالى ، والثاني ، أن الصفة متى وجدت استتعت بوجوبها<sup>(٣)</sup> عن العلة

أما الذي يدل على أن هذه الصفة واجبة لله تعالى ، فهو أنها لم تكن واحدة سكات حاتره ، وهذا يوجب أن يكون القديم تعالى عدلاً علم محض ، وقد أطلنا ذلك من قبل .

وأما الذي يدل على أن الصفة من<sup>(٤)</sup> وجدت استتعت بوجوبها عن العلة صفة العلة ، فإنها كالتبعية استتعت بوجوبها عن العلة ، فكل ما شاركها في الوجوب وجب<sup>(٥)</sup> أن يشاركها في الاستثناء عن العلة

فإن قيل إنما استتعت عن العلة لا لوجوبها ، بل لاستحقاقها فيام العلة بالعلة ، قلنا فكيف يجب أن لا يستحق التحير بوجوبه عن علة ، لأنه لا يستحيل قيام العلة بالتحير ، وقد علم خلافه

(١) أبو الوفاء ، في من

(٢) مسألة من

(٣) مسألة من

(٤) إذا ، في من

(٥) يجب ، في من



وبعد ، فإن هذا التعديل لا (١) يوافق مع (٢) ، فانه ، فمال الحكم بهما .  
وقاعدة التعديل أن أهما كان (٣) نت الحكم

من قبل . هذا باطل بالنسبة الصادرة عن الله بحركته متحركاً ، وبعب  
ولا يستحق عن الله ، قلنا : هذا لا يرد وجوباً ؛ أحدهما ، أن الجسم حصل  
متحركاً مع الجوار لا مع القرحوب محلات ، والثاني ، أن نصبه الصادرة  
عن الله ما وحت لا جرم استغنت بوجوده من علة أخرى ، فلو لا مثل  
ذلك في مسائلنا .

وقد ورد منه الصرفة على وجه آخر ، فمال : لو كان قد نسي عدمه علم  
لكان إتيه طريق ، ولا طريق إلى ذلك . فإن قال : ومن ثم أنه لا طريق  
إليه ؟ قال : لأن الطريق إلى إثبات العدم وجوده من المال يحدد الصفة مع الجور ،  
وهذه الصفة واجبة لله تعالى .

فإن قيل : اسم عدمه عن أي القاسم البسعي عتاده على هذه الطريقة  
في بي الثاني ، فكيف اعتمد بموجها ههنا ؟ قد : لأن الثاني يجوز أن نثبت  
ولا ينتزعه هو طريق إليه ، إذ الطريق إليه ، ما هو له ، وفعله موقوف على  
اختياره وتقدمه ، بخلاف العلم لأنه علة موجبة لما هو طريق إليها ، فلا يجوز  
إثباته إلا وكان إليه طريقاً متفرعاً .

ثم إنه رحمه الله فصل هذه الحق استناداً وتكلم على كل واحدة  
بكلامه يحسن

رحمة القول في ذلك ، هو أنه تعالى لو كان حياً بمسألة ، والحياة لا تصح

فريق المنذر  
على كل مسألة من  
سنة الله

من لا يحسن

الإدراك بها إلا بعد استعمال عملها في الإدراك ، صريحاً من الاستعمال ، وجب أن  
يكون القديم تعالى جسماً ، وذلك : محال

وكذلك الكلام في النقص ، لأن القدرة لا يصح العمل بها إلا بعد استعمال  
محلاتها في الفعل أو في سعة صرياً من الاستعمال ، فيجب أن يكون الله تعالى جسماً  
محلاً (١) للأعراس ، وذلك لا يجوز .

وأما العلم ، فقد بسطت فيه طريقان اثنين

أحدهما ، هو أنه قال لو كان عالماً علم ! فكان يجب في علمه أن يكون  
مثلاً لصف ، وفي علمنا أن يكون مثلاً لعلمه تعالى ، وهذا لا يحسن أن يكونا قديمين  
أو محدثين ، لأن المثلي لا يجوز افتراقه في قسم ولا حدوث ، وذلك محال .

وهذه الدلالة سببية على أصح : أحدهما ، هو أنه تعالى لو كان عالماً يعلم  
لوجب في علمه أن يكون مثلاً لعلمنا وفي علمنا أن يكون مثلاً لعلمه تعالى .  
والثاني ، أن المثلي لا يجوز افتراقهما في قدم ولا حدوث

أما الأول ، والذي يدل عليه هو أنه تعالى إذا كان صاعداً عالم لا بد من ذلك  
العدم من أن يكون متعاقباً كما يتعلق به صاعداً وقد يقتضي ثباتهما ، لأن العلمين  
إذا تعلقا بتعلق واحد على أحسن ما يمكن كانا مثليين ، فبطل أنه لو طرأ عليهما  
حد لزماناً جميعاً ، والشئ الواحد لا يجوز أن يشي شئين مختلفين غير صديق .

فإن قيل (٢) : هذا إما كان يجب إن حصل العالم واحد ، قلنا : إذا سافر  
العالمان فلا ، قلنا : تغاير العالمين بهما لا يجب اشتراكهما إلا في كيفية القرحوب ،  
ولا بد من ذلك والاتفاق فيه مما لا حظ له في اختصاص اختلاف والوافق ، ولهذا

صح وجود المختلفين في محل واحد ووجود الثابتين معايرين ، لأنه لا تنافي بينهما ، ولا ما يجري مجرى التنافي .

وأما الذي يدل على أن الثابتين لا يجوز افتراقهما في قدم ولا حدوث ، هو ما قد ثبت أن القدم مما يقع به الاختلاف والوفاق ، والصفة التي يقع بها الخلاف والوفاق ، لا يجوز انفاق المختلفين ولا افتراق الثابتين فيها ، فصح ما قلناه . وفاق أنه تعالى لو كان عالم علم لوحب في علمه أن يكون مثلاً لعلنا ، وهذا يقتضي أن يكونا قديمين أو محدثين ، وذلك محال .

والطريقة الثانية ، هو أنه تعالى لو كان عالم علم سكان لا يتخلو ، بما أن يكون عالم علم واحد ، أو معلوم محصورة ، أو معلوم لا نهاية له . لا يجوز أن يكون عالم علم لا ينحصر لأن وجود ما لا شأهي محال ، ولا يجوز أن يكون عالم علم محصورة لأن انحصار العلوم يوجب انحصار المعلومات ، ولا أن يكون عالم علم واحد لأن العلم الواحد لا يجوز أن يتعلق بأريد من متعلق واحد على طريق التخصيص ، فيجب أن لا يكون عالم علم أصلاً

فإن قيل : ومن أين أن العلم الواحد لا يجوز أن يتعلق بأريد من متعلق واحد على طريق التخصيص ؟ قد لأنه لو جاز أن يحدث في النعوت من واحد إلى ما أراد عليه ولا حاصر ، لجاز أن يتعلق بما لا نهاية له وبالشئ ، على ما ليس به كما يتعلق به كالاتحاد ، وذلك محال .

وبعد فما من معلومين إلا ويصح أن يعلم أحدهما ولا يعلم الآخر ، وهذا يدل على أن العلم الواحد لا يتعلق بأريد من متعلق واحد على طريق التخصيص .

إن قلنا : كيف يصح قولكم هذا ، ومعلوم أن من عرف القوم عرف

الأصل لا محالة ، وكذلك من أدرك لفركات فربه يجب أن يعلمها كلها ، حتى لا يجوز أن يعلم البعض دون البعض وهذا ينفي ما ذكرتموه ؟

قيل له : أما الأول ، فلا يصح أن يعلم بعضها ولا يعلم البعض بأن يكون هناك نفس فلا يصدق ذلك فيما قلناه .

وقد تعلق المخالف في هذا الباب بشئ ، وشبههم على صريين : أحدهما ما يستدلون به ابتداء على أنه تعالى عالم علم ، والثاني ما يريدون به : بطلان كلامنا في أنه تعالى عالم لذاته . حتى يبق لم أنه تعالى عالم بهم

من الصرب الأول قولهم قد ثبت أنه علم فيجب أن يكون علماً علم لأن العلم من له العلم . بين ذلك أنه لم يرد في الشاهد علم إلا علم ، فكذلك في العائب ، وصار الحال فيه كالحال في الحركة ، فكما أن م ر في الشاهد متحركاً (١) إلا بحركة وجب مثله أن يكون في العائب ، كذلك في مثلهما

وربما قالوا : لما لم يجر أن يكون في الشاهد أسود إلا يسود ، وحب مثله في جميع المواضع ، وكذلك لما لم يكن الجسم فيها يساً إلا بالطول والعرض والعمق وحب مثله في العائب ، كذلك يجب في كونه تعالى عالماً ، وهذا يقتضي صحة ما قلناه .

وربما يريدون ذلك على وجه آخر ، فيقولون : إن العلم علة في كون الذات عالماً ، والعلة يجب فيها الطرد والمكس ، وهذا يوجب في كل عالم أن يكون عالماً علم ، وفي ذلك ما ريد . وصار الحال فيه كالحال في الحركة ، فكما أنها لما كانت علة في كون الجسم متحركاً ، وحب فيها الطرد والمكس ، حتى وحب في كل متحرك أن يكون متحركاً بحركة ، وأيضاً فإن السواد لما كان علة

في كون الأسود أسود ، وحب فيه الطرد والعكس ، حتى وحب في كل أسود أن يكون أسود بسواد ، كذلك في مسائلنا .

وهكذا قلوا في الجسم والفاعل على ما تقدم .

والأصل في الجواب عن ذلك وهو أن حبهم ما الدليل على أن أحده عالم سلم حتى تقيموا عليه التمامية ؟

فإن قلوا : لا خلاف بيننا وبينكم في ذلك في وجه النزاع ، فإن شئنا هذه المسألة غرض صحيح فقلوا عليه .

فإن قلوا : الدليل على ذلك هو أن أحد حصل عتاً مع مورد أن لا يحصل عتاً ، وإعمال هذه والارتباط به ، ولأنه من أسود محض ، وبكائه حصل عتاً وإلا لم يكن من حصل عتاً على هذا الوجه أولى من خلافه ، وليس ذلك الأمر إلا وجود معنى هو العلم

قلنا : هذه طريقة مرسية إلا أن هذا غير ثابت في حق القدم من ، لأنه تعالى حصل مع مع الحبوب لا مع الحوار ، فلا يمكن قياس العتات على التماثل والمخالفة .

قلنا قلوا : الدليل على ذلك هو أن العالم حقيقة من له العلم ، وقت : هذه شبهة مستغلة بسبب في إثبات العلم لله تعالى ، فلو افترضنا أنه لا أول ولا آخر وقت الحاجة إلى الانتقال إليها .

فإن قلوا : إن (١) العالم مشق من العلم ، وهذا يدل على أنه تعالى عز وجل فك هذه أيضاً شبهة مكررة يمكن أن يذكر في إثبات العلم لله تعالى (٢) والاعتمال من شبهة ذكرتموها إليها يؤذن هناك تلك الشبهة .

(١) نفسه من من

(٢) في من ، وأما إذا لم يرد [ فلو افترضنا الشبهة الأولى والآخرى ولست الحاجة إلى الانتقال إليها ، فإن قلوا : الدليل على ذلك هو أن العلم حقيقة من له العلم ، فلو افترضنا أنه لا أول ولا آخر وقت الحاجة إلى الانتقال إليها ، فإن قلوا : الدليل على ذلك هو أن العلم حقيقة من له العلم ، فلو افترضنا أنه لا أول ولا آخر وقت الحاجة إلى الانتقال إليها .

ثم يعود إلى الكلام على ما أورده من الشبهة ، فنقول :

فإن قلوا : إن العلم عتاً إلا من فكذلك في العتات ، هو إيمان على محدد التوحد وذهبت على لا يصح في مثل هذه التواضع بين ذلك الحكم كما لم يحدوا في التماثل إلا بعلوم ، فكذلك لم يحدوا إلا حياً ذا قلب فاحكموا شبهة العتات . فافهموا ذلك على المتحرك فلا يصح ، لأن الفرق بينهما هو أنه ما من متحرك شأناً كان أو عتاً إلا وقد حصل متحركاً مع الحوار ، فلم يكن من يثبت حركته ، وليس كذلك في عتات ، لأنه لا يمكن أن حال ما من علم لا يوجد حصل عتاً مع حوار حتى حب باب العلم ، فافهموا (١) بينهما ظاهر .

وأما ما ذكره في الأسود فأبعد ، لأن عتاً في ذلك بما يحلف من حيث أن نرجع ، لأسود إلى محل حله السواد ، وكان السواد كالحقيقة في ذلك ، واستثنى لا يحلف ، خلاف ما ثبت ، فإن العلم ليس حقيقة في كونه عتاً

وأما ما ذكره في (٢) العتات فلا يصح أيضاً ، لأن العمل ليس له كونه فاعلاً حال ، حتى يقال إنه عتات ، حتى تلك حال لأمر دون أمر ، وليس كذلك في العلم فإن له كونه عتاً حالاً على أن وقوع حقيقة من حبة القادر ، كالحقيقة في كونه عتاً ، فذلك لم يحلف ، وكذا (٣) الكلام في الجسم

وأما ما قلناه من أن العلم عتاً في كون التماثل عتاً ، والتملة يحب فيها الطرد والعكس ، وهذا وحب في كل عالم أن يكون عتاً بعلوم ، وليس ذلك على الحركة ، فبب لا كانت عتاً في كون الجسم متحركاً وحب فيها الطرد والعكس ،

(١) من من من

(١) والفرق ، من من

(٢) وكذلك ، من من

حتى وجب في كل متحرك أن يكون متحركاً متحركة ، فلهذا هذا الذي ذكرتموه (١) لا يصح ، لأن ذلك إما وجب في كوني لجسم متحركاً ، لا لأن الله يحب فيها الطرد والعكس ، بل لأنه ما من جسم إلا وقد حصل متحركاً مع حواره أن لا يحصل متحركاً ، والحال والخلة والشرط واحد ، فلا بد من إثبات حركة ، وليس كذلك في مسألتنا ، لأنه لا يمكن أن يقال ما من عالم إلا وقد حصل عالمياً مع حوار أن لا يحصل كذلك ، لأن هذه الصفة واحدة لله تعالى ، صدى أحدهما الآخر .

فيقال (٢) الذي يبنى على ما ذكرناه ، السواد ، فإنه لما كان علة في كونه الأسود أسوداً بطرد والعكس ، فلهذا لا يصح ، لأن ذلك إما وجب لا لأن السواد علة ، والعلة بطرد والعكس ، بل لأن المرجح بالأسود إلى محل حله السواد فلا يختلف شأناً وعائياً من ذلك ، أن الأسود ليس بكونه أسود حال حي مثل وجود السواد فيه ، فبما أورده .

ومن هذا الصرب قولهم إن العالم لا بد له من حقيقة ، فلا يخفى ، إذ أن يكون حقيقة ، من يصح منه إقناع الفعل على وجه الأحكام والانساق على ما ذكرتموه ، وذلك ليس بصحيح ، لأن أحدهما مع كونه عالمياً فعل العبر لا يصح منه إقناع على وجه الأحكام والانساق (٣) . فلم يبق إلا أن تكون حقيقته من له العلم على ما نقوله .

والأصل في الجواب عن ذلك ، هو أن يقال لهم ، قد توصل بالعبارة إلى المعنى ، وذلك مما لا يجوز لما سبقته من صدق

وسعد فأسكنتم أن حقيقته العالم من يصح منه إقناع الفعل محكماً منطقاً إذ كان قادراً عليه ، فلا يلزم على هذا فعل العبر لأنه ليس قادر عليه ، حتى لو قدر عليه لأنكته إقناعه على وجه الأحكام والانساق

وسعد ، فهو كان حقيقة في العلم ، فوجب فيمن علم أحدهما أن يعلم الآخر في الحد والمحدود ، ومعلوم أن في الناس من يعلم العالم علة وإن لم يعلم العلم ، كالأصم وعاء الأعراس وغيره ، فإنهم علموا العالم علة وإن لم يحيطوا به العلم

وعلى أنهم إذا فسروا العالم من له العلم ، والعلم بما يوجب كون الذات عالمياً ، فقد أحالوا أحد الجهولين إلى الآخر

ومن هذا الصرب قولهم قد ثبت أنه تعالى عالم ، والعالم مشق من العلم ، فيجب أن يكون عالمياً يعلم ، وصرفه كالتصاري ، فإنه لم كان مشقاً من التصرب ، وجب في كل صاري أن يكون ذا صرب ، كذلك في مسألتنا

فلهذا قد توصل بالعبارة إلى المعنى وذلك على الوجه بين ذلك أن الشيء يعلم أولاً ثم يغير عنه بعبارة ، وأنتم قد عكستم هذه القضية (١) .

وسعد فهو لم يخاف الله تعالى العبر ، أو حلقهم حرصاً ، أليس كان يلزمكم أن تعلموه عالمياً تعلم ، فبأي شيء كنتم يستدلون على ذلك وإحال ما قلناه ؟ .

وبعد ، فهو كان العالم مشقاً من العلم ، فوجب أن يسوق العلم بالمشق منه على العلم بالمشق ، كما في التصاري ، فإنه لما كان مشقاً من الصرب سبق العلم بالمشق منه على العلم بالمشق ، حتى ما لم يعلم وقوع الصرب من قبله لم يعلمه صاري ، فكان يجب مثل ذلك في مسألتنا .

(١) ذكرته ، في (٢) قيل ، من (٣) صيرة [ وذلك ليس بصحيح ، لأن أحدهما مع كونه عالمياً ليس التصرب لا يصح . إقناعه على وجه الأحكام والانساق ] مكرره من أ

والمعلوم أنهم لا يعرفون العلم معنى موجب كقول الذات علماً ، وإنما يستعملون هذه اللفظة في العالم مرة ، وفي المعلوم مرة أخرى . يقولون : حري هذا بمعنى ، أى وأنا عالم به . وربما يقولون هذا علم أبى حبيبه وعدم الشافعى ، أى معلومهما ، فكيف يقال : إن قولنا عالم مشتق من العلم .

وسمى ، فإن هذه الطريقة توجب عليهم أن يقتنوا الله تعالى عروفاً كثيراً ، لأن قولنا عالم إذا أفاد العلم من طريق الاشتقاق ، فقولنا أعلم لابد من أن يصح زيادة المعلوم والقوم لا يقولون بذلك ، لأن عدمهم أن الله تعالى علم بتمام واحد ومسا ، هو أن قالوا إن أحداً إذا علم القديم تعالى علماً فلا يخلو ؛ بل يتعلق علم بذاته ، أو بمعنى سوى ذاته لا يخور أن يتعلق بذاته فقط ، لأن أحداً علم ذاته تعالى وإن لم يعلم كونه علماً ، فليس إلا أنه معنى بمعنى سوى ذاته ، وهو (١) الذى نقوله

والأصل في الجواب عن ذلك ؛ أن عدمه هذا لا يتعلق بذاته تعالى فقط ، ولا بمعنى سوى ذاته ، وإنما يتعلق بذاته على الصفة ، كما نقوله في علم الجوارح . ما يحدث الأقسام ، لأنه لا يتعلق بذات الجسم ، فقد كان يعلم ذاته . ولم يعلم كونه محدثاً ، ولا بمعنى سوى ذاته ، لاستعانة أن يكون المحدث محدثاً ، لأن ذلك المعنى لو كان معنوماً والعدم بلا اجتهاد ، فيأزم قدم المحدث وكذلك إن كان قديماً ، وإن كان محدثاً فقد شارك الجسم فيما له ولا حجة احتج إلى هذا المعنى ، فيجب أن يكون محدثاً لمعنى آخر فيتمسك

فإن قيل : هذا يبين أن له هر وجب كونه علماً حالاً وصفة ، ونحن لا نسلم ذلك فدلوا عليه ، قلنا : الدليل على ذلك ، هو ما قد ثبت أن أحداً

يستحيل أن يكون علماً بأشياء يعلم فى حرة من قلبه ، وحالها بذلك الشيء . فمهل فى حرة آخر من قلبه ، فلو لا أنها يوجبان للعلم صفتين متضادتين وإلا لما استحال ذلك .

فإن قيل : استحالة اجتماعهما لتضادهما ، قلنا : تضادهما لا يوجب إما أن يكون على الجمله ، أو على المخل . فإن كان على الجمله فهو الذى نقوله ، وإن كان على المخل فإنه يستحيل احتمالهما إذا كان محله واحداً ، وهما قد صدر بهما المخل فيجب صحة وجودها على الحد الذى ذكرناه ، فلما استحال ، سب أن ذلك من حيث يوجب كل واحد من اللتين صحة معا كونه لا يوجب الآخر على ما نقوله .

وبما يقولونه : إن صحة الفعل المحكم دلالة العلم ، والأدلة لا تحتاج .

وحواجا ، أنه حكم صادر عن الجمله فلا ينيل على ما يختص البعض .

وبما يفتاتون به من هذا الصرب ، قولهم : إن العالم منا يحتاج إلى العلم ، فلا يخلو ؛ إما أن يكون احتياجه إلى العلم مجرد هذه الصفة ، أو لجوارحها . لا يخور أن يقال إن حاجته إلى العلم لجوارح هذه الصفة لأن الجوارح ثابتة في الماهل ، فلم يبق إلا أن تكون احتياجه إلى ذلك مجرد هذه الصفة ، ومجرد هذه الصفة ثابتة في القديم تعالى ، فيجب أن يكون علماً يعلم .

والأصل في الجواب عن ذلك ، أن العالم منا يحتاج إلى العلم لا مجرد هذه الصفة ولا لجوارحها ، بل لتحدداه مع حواجز أن لا تتحدد ، وهذا غير ثابت في القديم تعالى ، فلا يجب أن يكون علماً يعلم .

ثم هال لم : إن الموجودات يحتاج إلى موجود ، فلا يخلو ؛ إما أن يكون احتياجه إلى هذا الموجود مجرد هذه الصفة ، أو لجوارحها . لا حائر أن يكون احتياجه إلى ذلك مجرد هذه الصفة لأن الجوارح ثابتة في المعلوم فلا يحتاج إلى الموجود ،

ظلم بين إلا أن يكون احتياجه إلى موجد بوجوده لوجود الوجود ، وهذا ثابت في القديم تعالى فيجب أن يحتاج إلى موجد بوجوده ، فكما أنهم مولودون من الوجود معاً لا يحتاج إلى موجد لوجود هذه الصفة ولا لوجودها ، بل إنما يحتاج إلى ذلك لتحدد هذه الصفة مع حوار أن لا تتحدد ، وهذا غير ثابت في القديم تعالى ، كذلك في مسائلنا

هذا هو الكلام فيما استدلوا به ابتداء على أنه تعالى عالم بعلم ، والجواب عنه وأما الصواب الثاني من شبههم ، فنحو قولهم أنه تعالى لو كان عالماً بذاته ، فوجب أن تكون ذاته بصفة العلم ، لأن العلم إنما يتبين عما ليس بعلم بإيجابه كون الذات عالماً ، حتى لو لم يوجب ذلك لم يكن عالماً ، ورنما يبرهن العارضة فيقولون إنه تعالى لو كان عالماً لمعنى ، فوجب في ذلك لمعنى أن يكون بصفة العلم ، وكذلك إذا كان عالماً لذاته وجب في ذاته أن يكون بصفة العلم ، وفي ذلك ما مر منه

والأصل في الجواب عن ذلك ، أنهم إنما يوردون هذه الشبهة لاعتقادهم انقطاعاً ، أنه سبحانه في كون أنه تعالى عالم لذاته طريقه التمسك ، وحملك ذاته تعالى كالملة في هذه الصفة ولا يحتاج إلى شيء آخر ، وصار ملالاً في ذلك كالحال في تركه في لحوه أنه جوهر لذاته ، على معنى أن ذاته كافي في الحصول هذه الصفة (١) وأن به يقع الاستثناء عما عداها ، فكيف يصح كلامهم .

وأما ما لم يأت إلى العلم يتبين عما ليس بعلم بإيجابه كونه الذات عالماً ، حتى أنه لو لم يوجب ذلك عن كونه علماً فليس بأولى من أن يعكس فعالاً ، إنما وجب تكون العالم عالماً لكونه عالماً ، حتى أنه لو لم يكن عالماً لم يكن ليجب هذه

فصل في الثاني من شبههم على أنه تعالى عالم لذاته وفولهم أنه عالم بعلم

الصفة ، وهذا يقتضي أن لا تشيخ الملة عن الفعل به ، ومن شأن ما عمله على أن يكون متغيراً من الفعل به ، بل ما قصده أو لا في هذا اتساع الصفة للملة ، وما ذكره اتساع الملة للصفة وذلك عكس الواجب .

وأما ما قالوه من أنه لو كان عالماً لمعنى فوجب في ذلك المعنى أن يكون بصفة العلم ، وكذلك إذا كان عالماً لذاته وجب في ذاته أن يكون بصفة العلم ، فذلك جمع بين أمرين من غير علة تجمعهم فلا يقبل

ثم جال لهم أي شيء تعالى لو كان عالماً لمعنى لكان ذلك المعنى قد أوجب الحكم لغيره وكان علة فيه ولم يلزم ذلك إذا كان عالماً لذاته ، فكيف يصلح ما ذكرتموه ، وهل هذا إلا كأن يقال : الجوهر لو كان جوهراً لمعنى ، لكان لابد من تلك المعنى من أن يكون على صفة من الصفات ، لما مكانها فوجب تلك الصفة ، فكذلك الآن وهو جوهر لذاته وجب في ذاته أن يكون بصفة ذلك المعنى ، فكما أن ذلك حلف من الكلام كذلك في مسائلنا

والجواب في هذا الباب شبه من جهة السمع . قد تناقروا بها فقد ذكرناه ، وبعضها يذكره الآن

من حجة عالم يذكره ، بلفظهم قوله الله سبحانه : « أنزلناه بعلمه » (١) وقوله تعالى (٢) « ولا يحيطون بشيء من علمه » (٣) « ولو سألوا عما هم فيه لطمس عليهم بعلمه » وهذا يدل على أنه تعالى عالم بعلمه

وروي يستدلون بالنسخ على إثبات القدرة لله تعالى ، فيقولون : والله تعالى قال : « والسماء بين يديها باية (٤) وإذا لم تسألوا » (٥) أي قوته ، وقال : « هو الله » (٦) فلو كان

(١) الأ. ١٠٠	(٢) من ١
(٣) الفرق ٢٥٥	(٤) بلفظ من ١
(٥) الأعراف ٧	(٦) بلفظ من بلفظ ١٠٠ ، والآ من التراتيب ٤٧

والأصل في الجواب عن ذلك : أن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة غير ممكن ، لأن صحة السمع يبنى على كونه عدلاً حكماً ، وكونه حكماً يبنى على أنه تعالى عالم لذاته ، فكيف يصح ذلك ؟

ثم يقال لم : لا نناقش لكم بالظاهر لأن هذه البينات إما تدخل في الآلة كقولهم شيء رجلي ، وأحذب سدي ، وكتبت على وليس العلم آلة فيما دخل فيه ، فلا يصح التمسك بظاهر الآلة وإذا عدلتم عن الظاهر فستم بالتأويل أولى منا ، فتحملة على وجه آخر <sup>(١)</sup> بواقع الدلالة المقنية ، فتقول قوله عروجل

« امر له بلسه » أي وهو عالم به ، وقوله تعالى <sup>(٢)</sup> « فلنقصن عليهم بعلم » أي ونحسب عابرون به ، وقوله تعالى <sup>(٣)</sup> « ولا يعطون بشيء من علمه » أي ممنوعانه ، والعلم قد يستعمل في العالم مرة وفي المعلوم مرة أخرى ، يقال حري هذا علمي ، أي وأنا عالم به ، ويقال : هذا علم أي حقيقة وعلم الشافعي أي مرسومها .

وأما ماد كروه <sup>(٤)</sup> إثبات الضرر لله تعالى فلا يصح ، ما قد تقدم من أن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة غير ممكن

ثم هو قول تعالى « هو أشد منهم قوة » <sup>(٥)</sup> لا يجوز حمله على ظاهره ، لأن الشدة والصلابة إنما تستعمل في الأجسام والله تعالى ليس بجسم ، فيجب حمله على وجه بواقف دلالة العقل ، فتقول قوله « هو أشد منهم قوة » لمراد به وصف بقتداره وأنه أفكر القادرين

وبعد فصح لكم الاستدلال بالسمع على هذه المسألة ، صرح لنا أيضاً فتدبر بقوله تعالى « وفوق كل ذي علم عليم » ووجه الاستدلال أنه تعالى لو كان ذا علم على ما ذكرتموه ، لوجب أن يكون فوقه من هو أعلم منه ، لأن العليم إنما يستعمل في مسألة العالم ، وذلك محال ، فليس إلا أنه يستحيل أنه تعالى عالم بعلم ، فيجب أن يكون علماً لذاته قادراً لذاته على ما قوله .

فصل : لما بين رحمه الله الكلام فيما يستحقه تعالى من الصفات ، وكيفية استحقاقه لها ، وخرج من الكلام في ذلك ، فتكلم فيما يجب أن ينظر عنه

بداً من ذلك تكونه غنية ، لأن العرض به في الحاجة من التقدم تعالى وحالة القول في ذلك ، أن العلى على صريح عني على الإطلاق ، والآخر عني <sup>(١)</sup> لأعلى الإطلاق أما العلى على الإطلاق ليس إلا الله تعالى ، وأما الذي ليس كذلك ، فكألو احد منا لأنه لا يستحق مطلقاً وإي يسمى بهذا عن ذلك ونشئ عن شيء .

وتحرير الدلالة على أنه تعالى عني ، هو أنه عني لا يجوز عليه الحاجة فيجب أن يكون غنياً ، وهذه الدلالة مبنية على أصاب أحدهم ، هو أنه عني عني ، وقد تقدم . والثاني ، أنه لا يجوز عليه الحاجة والذي يدل على ذلك <sup>(٢)</sup> أن الحاجة إلى محور على من حارب عليه الشهوة والنعار ، والشهوة والنعار إلى محور على من حارب عليه الزيادة والنقصان ، والزيادة والنقصان إنما محور على الأجسام ، والله تعالى ليس بجسم ، فيجب أن لا يجوز عليه الحاجة وإدالم بحر علمه مدحه وحب كونه غنياً

(٢) نالقة من

(١) نالقة من

(٤) من ، من

(٣) نالقة من

(٥) فخر ٢١

(٢) والدليل على ذلك ، من

(١) نالقة من

فإن قال : ولم قلتم ذلك ، وما دللكم عليه ؟

قلنا : الدليل عليه ، ما ذكره شيخنا أبو هاشم أن أحدنا إذا أدرك ما يشبهه النفس فيه يردد جسمه ويصح بدنه عليه ، ولو أدرك ما تنفر طبيعته (١) عنه فإنه يصبره حتى يورثه الهرال والصعب ، وذلك دلالة دالة على أن الزيادة والنقصان من حكم الشهوة والنار

أبو هاشم والشهوة والنار

وقد اعترض هذه الطريقة شيخنا أبو اسحق بن عباد أن قال : إن أحدنا قد يشتكى الطين والحصى أشد الشهوة ومع ذلك يصبره عنه لمصره وينقص مدته عليه ، وكذا الجماع فإنه يملق به الشهوة الشديدة ثم لا يوافقته ، وعلى هذا قال فيه الأطباء ما قالوه ، ويصدق من ذلك ، به مع نادر حبيب عن الأئمة مكرهه للمرء للفتنة (٢) وكراهته لها ، قد يتبع شاولها أشد الانتعاش وأظهره

مستترى أبي اسحق بن عباد

إلا أن أنما هاشم يمكنه الاعتدال عن ذلك ، فيقول : ليست شهوة الطين والحصى شهوة صادقة وإنما هي شهوة كاذبة ، وأما الأدوية فإنه لا يقع بها الانتعاش وصلاح البدن بل تنفر عنه وتورثه الصعب والهرال ، ثم يصح مدته على ما يفتاونه من الأطعمة الشبيهة اللذيذة بعد ذلك .

إلا أن الاعتدال على هذه الطريقة غير ممكن ، لأن الجسم إنما يرداد وينقص بالأطعمة والأدوية غيرى العادة من الله تعالى ، فكيف يعمل ذلك من حكم الشهوة والنار .

والطريقة الرصيدة للمعتدلة في ذلك ، ما ذكره شيخنا أبو اسحق بن عباد ، وهو أنه تعالى لو جارت عليه الشهوة لكان لا يخلو ؛ إما أن يكون مشتبهاً لذاته ، أو يصعب من صفاته ، أو يعنى ، أو لافاع (٣) ، والأقسام كلها باطله فليس إلا أنه لا يكون مشتبهاً أصلاً

طلب رأى أبي اسحق

(١) ينفر طبعه ، و (٢) الفتنة ، و (٣) ما يفتاونه

(١) ينفر طبعه ، و (٢) الفتنة ، و (٣) ما يفتاونه

(١) ينفر طبعه ، و (٢) الفتنة ، و (٣) ما يفتاونه

فإن قالوا : لم لا يجوز أن يكون مشتبهاً لذاته ؟ قلنا : لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون ملجأً إلى حتى اشتبهات وإلى أن يرى بها إلى ما لا نهاية له ، لعنه بأنه يتبع بها ولا مصرة عليه في الحال ولا في أمال ، وسار الحال فيه تعالى كالحال في أحدنا إذا علم أن محصره بكرة ولا صرر عنه في أحدها لامي الحال ولا في أمال ، فكأن أنه يكون (١) ملجأً إلى نودها والانتعاش بها ، كذلك القديم تعالى عن ذلك علواً كبيراً ، وسهده الطريقة يعلم أنه تعالى لا يجوز أن يكون مشتبهاً لما هو عليه في ذاته ، ولا ما يفعل

فإن قالوا : لم لا يجوز أن يكون مشتبهاً بمعنى ؟ قلنا : لأن ذلك للمعنى لا يمكن ، إما أن يكون ديدماً ، أو محدثاً لا يجوز أن يكون ديدماً ، لأن القسم صفة من صفات النفس ، والاشتراك فيها يوجب التماثل ، وهذا يوجب في ذلك معنى أن يكون متلاقاً تعالى ولا مثل له على ما بينه أبو هاشم في الله تعالى . وبعد فكأن يجب أن يكون مشتبهاً في ثم من ، وذلك بمعنى أن يكون ملجأً إلى حتى اشتبهت ، وفي ذلك لزوم قلم العالم وقد دللنا على حدوثه . ولا يجوز أن يكون محدثاً لأنه يجب أن يكون متجداً في عصب ذلك المعنى وتحصيل للشهوى حقيقاً ، وصار الحال في ذلك كالحال فيس يرى بكرة على حد ذاته ، فإنه كما يكون متجداً إلى تناديه ، يكون متجداً في قطع تلك المسافة التي بينه وبينها ، كذلك في مسائلنا ، لو كان القديم تعالى مشتبهاً بشهوة محدثة فكأن يجب أن يكون متجداً في تحصيل الشهوة ومشغولاً ، وذلك محال

وهذه الطريقة يعلم أنه تعالى لا يجوز أن يكون نافعاً ، لأنه لو كان كذلك

(١) ملجأً من من



لكن ، إما أن يستحقه لهاته ، وذلك بوجوب أن يكون ملحقاً إن أن لا يحل شيئاً  
من الفترات التي حلها وقد عرف خلافه ، أو يستحقها لما هو عليه في ذاته  
أو بغيره ، وذلك أيضاً بوجوب ما ذكرناه ، وإما أن يستحقه بعض ، وذلك للحق  
بما أن يكون قديماً وذلك يقتضي أن يكون مثلاً له حال أو يكون محدثاً  
وذلك لا يصح لما ذكرناه في الشهوة

ولا عرس في الكلام الإلهاء، فكلمنا علي

و جلد القول في ذات أبي الإخاء على صريح أحدهما تكون بطريقة شمع،  
والثاني طريقة المنافع والضرر -

أما ما يكون بطريقة اللع ، فهو كأن يعلم أحدا أنه إذا حاول استئصال  
الثآ من سريره ، أو الزنى ماسته بين يديه ، فإنه يمنع عن ذلك ويقتل ذنوبه ،  
فإنه والحال هذه يكون مباحاً إلى أن لا يعمل ، وإنما أن يكون مباحاً بطريقة  
اللمس والتمسك ، فهو كأن يمر أحدهم أن تحت قدمه كبراً ، فإنه يكون مباحاً إلى  
استراحته والاحتجاج به

ثم إنه رحمه الله بين في آخر الفصل ما يلزم له كتاب معرفته في هذا الباب

وحجة ذلك أنه يجب أن يعلم أنه تعالى كن عبداً عما لم يكن ، ويكون عبداً  
فيما لا يزال ، ولا يجوز حرجه عنها بحال من الأحوال . والكلام في ذلك  
مثل الكلام في كونه حياً ، لأن المرح في كونه حياً ليس إلا إلى كونه حياً  
لا يجوز عليه إعادة هذه مرة القول في هذا الفصل

ما يلزم سرقة  
عن هذا الباب

وَمَا يَحِبُّ إِلَيْهِ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى كَوْنَهُ حَسَمًا<sup>(١)</sup> - وَقَبْلَ الدَّلَالَةِ عَلَى ذَلِكَ وَذَكَرَ  
الْخِلَافَ فِيهِ ، فَذَكَرَ حَقِيقَةَ الْخِلَافِ

فاعلم أن الجسم، هو (٧) ما يكون طولاً عرضاً عمقاً، ولا يحصل فيه الطول والعرض والعمق إلا بإحدى حركتين من ثمانية أجراء، فإن يحصل حركتان في قبضة (٨) الناظر ويسمى طولاً وعمقاً، ويحصل حركتان آخرتان عن يمينه ويساره (٩) منصفين (١٠) إليهما، فيحصل العرض ويسمى سطحاً أو صفة، ثم يحصل فوقها أربعة أجراء، منهم فيحصل العمق، وتسمى التمايز أجراءاً مركبة على هذا الوجه جسماً هذا هو حقيقة الجسم في الامة والذي يدل عليه، أن أهل الامة متى شاهدوا جسمين قد اشتركا في الطول والعرض والعمق، وكان لأحدهما مرتبة على الآخر قالوا: هذا أحسن من ذلك، يدل على هذا قول الفردي (١١)

وأحسب من عاد حسوم رجائهم  
وأكثرين عنوا عديداً من التوب  
وقال آخر (٧) :

لقد علم الخي من عامر      بأن لنا ذروة الأجسم  
وأنا لنسألت<sup>(٨)</sup> يوم الزوى      إن ما للموادر لم تقسم

وقال جنوب<sup>(٩)</sup> في إصلاح النطق تجست الأمر إذا ركبت أجسه .

(۱) من اظم دواعي ظهور الاعمال الرفوف امام من يقول بجمع الله ، ولد انهم مطلق  
في سبيل الله عليهم بن صفوان باه اول من قال بجمع الله متأثر بالاسم ايضاً ، فلهذا  
نادى بهم بن صفوان بجمع الله وبني الصفاء ، وعنه انقلب التسمية الى الجمع

(۲) ناقصہ میں !

(1) أو يارده ، ج ٩ (٥) متعلل ، ج ٩

١٤٠٠ هـ : طبعه الصاوي ١٢٠١ هـ ، ١٩٢٦ هـ

(١٦) هو عامر بن النضر ، ابن العرب ، ١٤ : ٢٦٦ الطبعه الأسرية ٢ ١٣

(d)  $\frac{1}{2}$  and  $\frac{1}{3}$

والنقطة أصل إنما تنسب في شذوذا في صفة من الصفات وكان لأحدهما مزية على الآخر ، ولهذا يقال المثل أحلى من القدس لما اشتركا في الخلاوة وكان أحدهما أشد خلاوة من الآخر ، ولا يقال العسل أحلى من العسل لما يشترك في الخلاوة أصلاً فلو لا أن الجسم عديم هو الطول العريض العميق إلا لما احتسبوا فيه (١) النقطة أصل عند الزيادة فيه

الخلافة في هذه  
النقطة  
١ - من طريق  
القياس  
٢ - أو من طريق  
السيرة

ثم إن الخلاف في هذه المسألة لا يخلو ؛ إما أن يكون عن طريق المثل كقولنا : إن الله تعالى جسم على معنى أن طوله عريض عميق ، وأنه يجوز عليه ما يجوز على الأجسام من الصعود والهبوط (٢) والحركة والسكون والاتصال من مكان إلى مكان ؛ وإما أن يكون عن طريق العباد ، يجوز أن يقول : إن الله تعالى جسم ليس بطويل ولا عريض ولا عميق ، ولا يجوز عليه ما يجوز (٣) على الأجسام من الصعود والهبوط والحركة والسكون والاتصال من مكان إلى مكان ، ولكن أسميه جساماً لأنه قائم بنفسه .

فإن كان خلافه من هذا الوجه ، فالسكلام عليه ما ذكرناه من أن الجسم إنما يكون طويلاً عريضاً عميقاً فلا يوصف به القديم تعالى .

وإن كان خلافه من طريق (٤) القياس ، فالسكلام عليه هو أنه تعالى لو كان جسماً لكان محدثاً ، وقد ثبت قدمه لأن الأجسام كلها يستحيل أن تكون من الحوادث التي هي الاحتجاج والافتراق والحركة والسكون ، وما لم يمتد من الحوادث لم يحدث لا محالة

(٢) قاله من م  
(٣) قاله من م

(١) ما ، و ، أ  
(٢) ما ، و ، أ  
(٣) ما ، و ، أ

ويشكر إيراد هذه الجملة على وجه آخر ، فنقول : لو كان الله تعالى جسماً — ومعلوم أن الأجسام كلها مبنية — لو حب أن يكون الله تعالى محدثاً مثل هذه الأجسام (١) الأجسام قديمة مثل الله تعالى ، لأن للثاني لا يجوز افتراقهما في قدم ولا حدوث ، وقد عرف حاله .

فإن قيل ، دلوا على أن الأجسام مبنية به ما ذكرناه من أن الله تعالى هو ذلك ، هو أن الأجسام لو لم تكن مبنية لكأن — بمحذوذاً — لا والله تعالى ، فسكان يحد افتراقهم و صفة الافتراق في طلب الصفة كالمسألة عن الاختلاف ، ومعلوم أنها لا تعترف في صفة الافتراق في كشف عن الاختلاف ، فوجب أن نفرض ثباتها .

فإن قال : ولم قائم ذلك ، وما أسكرتم أنها اعترفت في صفة الافتراق فيها بنسب عن الاختلاف قلنا ، لأن ما يجب لهذا الجوهر في كل حال ، يجب لغيره الجوهر في سائر الأحوال ، وما يجب لهذا شرط (٢) يجب لغيره كذلك ، وما يصح على هذا الجوهر يصح على غيره ، وما يستحيل على هذا الجوهر يستحيل على الكل ، صحيح أنها لم تعترف في صفة الافتراق فيها بنسب عن الاختلاف

بيان ذلك ؛ أنه لما وجب كون الجوهر جوهرًا في سائر الأحوال وجب ذلك في الجوهر كلها ، ولما وجب كونه مسيراً بشرط الوجود وجب ذلك في سائر الجواهر ، وما صح كونه كائناً في هذه الجهة ندلاً من كونه كائناً في الجهة التي هو فيها صح ذلك في (٣) كل جوهر (٤) ، ولما استحال في (٥) هذا الجوهر (٦) أن يكون في هذه الجهة وفي غيرها دفعة واحدة استحال ذلك في كل جوهر ، صحيح ما قلناه من أن الجوهر لا تعترف في صفة الافتراق فيها بكشف عن الاختلاف

(١) (٢) شرط ، و ، أ  
(٢) ما ، و ، أ

(٣) ما ، و ، أ  
(٤) ما ، و ، أ

إن قيل أليس أن بعض الأجسام أسود وبعضها أبيض، فكيف يصح  
فرسك. <sup>(١)</sup> لم يفرق في صفة شيء عن الاختلاف، ومن قسمته باختلاف هذين  
الجسمين لافتة أبيض في هذا الوجه قلنا: إن هذا الافتراق ليس راجع إلى  
الحسين، وإنما يرجع إلى ما يحملها. يبين ذلك أن الأسود ليس به يكونه أسود  
حال، <sup>(٢)</sup> ولا الأبيض <sup>(٣)</sup> يكونه أبيض حال، وإنما يرجع بهما إلى حلول  
السواد في أحد الحليين، والباقي في الحل الآخر، وهذا مما لا تأثير له في اقتضاء  
اختلاف والوفاق لولا هذا وإلا كان يجب إذا تنق عن نجس السواد والبص  
أن يصير اختلافهما ثلاثاً بعد أن كانا مختلفين، وذلك مستحيل.

إن قال، أليس أن نفس الأسماء تحمل ما لا يخلقه اليهم الآخر، فإن  
الحق يحمل الحياة والجلد لا يحملها، والقلب يحمل الشهوة والعلم والبدن  
لا يحملها <sup>(٤)</sup>، فكيف حكموا بأنهم <sup>(٥)</sup>.

فيلزم أن الجسم يحمل ما يحسنه تعبيره، والتعبير ثابت في سائر الأجسام  
فلا حرم ما من جسم إلا ويحمل مثل ما يحسنه الآخر، بل عين ما يحسنه الآخر  
على ما موله في الشايف.

فأما <sup>(٦)</sup> ما ذكرته في الجلد والحلي، فلا حاجة لتحتاج في الوجود إلى بنية  
مخصوصة مركبة من لحم ودم وليس كذلك العظام، لأن الحلي لا يحملها.

وكذلك الكلام في العلم فإنه إنما يصح وجوده في اليد، لاحتياجه في  
الوجود إلى بنية مثل بنية القلب، يعني ذلك أننا لو قلنا أن بنية اليد مثل بنية  
القلب، أو الجلد مثل الحلي، لصح وجوده لدى فيها.

(١) والأبيض  
(٢) وأما في من

(٣) والأبيض  
(٤) في من

فإن قيل أليس عندكم أنه تعالى لا كالأشياء، ولا قدر لا كالتقديرات،  
وعالم لا كالماتن، فهذا حال، أن يكون جسماً لا كالأجسام <sup>(١)</sup>.

فيلزم: <sup>(٢)</sup> الشيء سم راجع على ما يصح ما سم وعمره عند وصول المتأثرات  
والمختلف والمتنفس، لم يزل في السواد والبياض بهما شيئاً متصداً. فإذا  
قد إنه تعالى سمى لا كالأشياء فلا منافاة لكلامه، لا في نسب دونه كلامه  
ما نصناه حرة. ركد إذا قد إنه تعالى قال لا كالتقديرات، وعدم لا كالماتن  
فالمراد به أنه قادر به، وعالم به، وغيره قادر فعلى وعلم معنى، وعمر كندت  
ما ذكرتموه، لأن الجسم هو ما يكون طويلاً عريضاً عميقاً، فإذا قلتم إنه جسم  
فقد أثبتتم له الطول والعرض والعمق، ثم إذا قلتم، لا كالأجسام فكأنكم قلتم  
لنفس طولاً ولا عرض ولا عمق، فقد هيئت آخرها ما أثبتتموه أولاً، وهذا هو  
حد <sup>(٣)</sup> منافاته فذكرى أحدهما الآخر.

وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون جسماً، هو أنه تعالى لو كان  
جسماً لوجب أن يكون قادراً بقدرته، والقادر بالقدرة لا يندرج على فعل الأجسام،  
فكان يجب أن لا يصح من الله تعالى فعل الأجسام، وقد عرف جلاله.

وهذه الدلالة مبينة على أمرين: أحدهما، هو <sup>(٤)</sup> أنه تعالى لو كان جسماً  
لكان قادراً بقدرته: والثاني، أن التقدير بالقدرة لا يصح منه فعل الجسم <sup>(٥)</sup>.

أما الذي يدل على أنه تعالى <sup>(٦)</sup> لو كان جسماً لوحد أن يكون قادراً بقدرته.  
هو أنه لو لم يكن قادراً بقدرته لوجب أن يكون قادراً للذات، وصفة الذات

(١) الله من من  
(٢) الأسماء من من

(٣) الله من من  
(٤) الله من من

ترجع إلى الأحاد والأفراد دون الجمل ، من حيث أنها هي (١) الصمم التي مع  
بها اختلاف والتوافق ، وذلك يرجع إلى كل جزء منه ، فكان يجب أن يكون  
كل جزء منه قادراً ، وأن يكون عمدة أحياء قادرين صم بعضهم إلى بعض ،  
وهذا يقتضي أن لا يحصل الفعل بدافع واحد بل يحصل بدوافع كثيرة مختلفة وأن  
يقع بينهم التماس ، والمعلوم خلاف ذلك .

وهذه الطريقة يعلم أن الواحد منا لا يجوز أن يكون قادراً لذاته .

ويمكن سلوك طريقة أخرى في الواحد منا ، فيقال (٢) إنه حصل قادراً مع  
حوار أن لا يحصل قادراً أو لحال واحدة والشرط واحد ، فلابد من أمر ومخصص  
له ولمكانه حصل قادراً وإلا لم يكن أن يحصل على هذا الوجه أو من خلافه ،  
وليس ذلك الأنسب إلا وجود معنى هو القدرة ، فهذا هو الكلام في أنه حال  
لو كان جسداً لكان قادراً قادراً .

وأما الكلام في أن القادر بالقدرة لا يقدر على فعل الأجسام ، فهو أنه  
لو صبح منه ما فيه من القدرة فعل الأجسام ، نصبح منا أعضاء من القدرة ،  
لأن القدرة وإن اختلفت فقدوراتها متجانسة ، حتى ما من قدرة يصح أن  
يعمل بها جسداً إلا ونغيرها من القدرة يصح ذلك الجسم بها . فبم في الواحد  
منا أن يخلق لنفسه ما شاء من الأموال والأولاد ، والمعلوم خلاف ذلك .

ومما يدل على أن القادر بالقدرة لا يصح منه فعل الجسم ، هو أن القادر  
بالقدرة لا يصح منه الفعل إلا على وجه المباشرة أو التوليد ، ولا يصح قدر  
الجسم على هذين الوجهين ، فليس إلا أنه لا يقدر على فعل الجسم أصلاً

فإن قيل ولم قلتم إن القادر بالقدرة لا يقدر على الفعل إلا على هذين الوجهين ؟  
قلنا لأن الوجود الذي يصح أن يعمل عليها الفعل لا سبب وحوماً ثلاثة  
الاحتراع ، والمباشرة ، والتوليد .

أما الاحتراع ، فلا شك أن القادر بالقدرة لا يقدر عليه ، لأنه إيجاد فعل  
متعدد عنه من غير سبب ، وهذا لا يتأتى من القادرين بالقدرة ، إن لم يصح ذلك  
يصح من أحدهما أن يمنع غيره من التصرفات من غير أن يناسبه أو يناسب ما منه ،  
والمعلوم خلافه .

فإن قيل لم لا يجوز أن يعمل الجسم على وجه المباشرة ؟

قلنا لأن المباشرة هو أن يعمل الفعل مبتدئاً بالقدرة في محلها ، فلو فعل جسم  
هذه الطريقة لزم تحول الجسم في الجسم ، وذلك محال .

فإن قال (١) : لم لا يعمل الجسم بطريقة التوليد ؟ قلنا التوليد على صريحين ،  
أحدهما أن يكون متدياً عن محل القدرة ، والآخر لا يكون معتدلاً .  
فإن لم تعد عن محل القدرة لزم ما ذكرناه في المباشرة ، وإن كان معتدياً عن محل  
القدرة فالذي يعتدي (٢) به العمل عن محل القدرة ليس إلا الاعتداء ، والاعتداء  
بما لا حطر له في توليد الجسم

فإن قال - ولم قلتم ذلك ؟ قلنا لأن الاعتداء لو كان يولد الجسم موجب  
إذا اعتد أحدهما في سميت أن يملأها حواضر وأجساماً ، ومعلوم خلافه .

فإن قيل إنه يعمل عن عباداته الأجسام ، إلا أنها تنبذ وتلاشي فلا ترى

قدما فيه على هذا، أحدا إذا أدخل يده في رقبته رأسه عليها، ثم يسند  
أن يحتل الزق فيصنع كالو شح فيه، وقد عرف خلافه<sup>(١)</sup>.

فإن قيل: إن أحدا يقدر على فعل الجسم، غير أنه لا يتأتى منه شيء، وهو  
ككون الجهات مشمولة بالجواهر، فإن العالم يحتل<sup>(٢)</sup> جواهر قلنا: لو كان الأمر  
كما ذكرتم<sup>(٣)</sup>، لوجب أن يصدر علينا التصرف البتة حتى لا يمكننا تحريك  
أيدينا، والعلوم خلاف ذلك فلس إلا أن في العالم حلاء على ما فوله

فإن قيل: ما أسكرتم أن أحدا إذا<sup>(٤)</sup> لا يمكن فعل الجسم شيء آخر؟ قلنا  
لا مع إلا وصح ارتفاعه، فكان يجب صحة أن فعل الجسم في بعض الحالات  
لا يرتفع ذلك الشيء، وقد عرف خلافه فهذا هو الكلام على من خالف من  
جهة للمع.

وأما من خالف من جهة العارضة، فقال: إنه تعالى جسم على معنى أنه قائم  
بدانته<sup>(٥)</sup>، بعد مر من الكلام عليه شطر، والذي ندكره ههنا هو أنهم يستعملون  
من هذه اللفظة لفظه أصل، ونفظة أصل إغا تسعمل فيما يقبل التزايد، وكو  
قائما بدانته بما لا يقبل التزايد لأن الرجوع به إلى أنه لا يحتاج في وجوده إلى غيره،  
وهذا هو، والنبي لا يصح دخول التزايد فيه، وهذه طرعه مستندة والأدب  
من هذه الطريقة والأحسن للشعب أن تقول: إن الجسم هو الطول والعرض  
العميق، ولا يجوز أن يسمى بذلك إلا من كان طويلا عريضا عمقا، والله تعالى  
ليس كذلك، فلا يجوز وصفه به. والمخالف في هذا الباب شبه من حم  
(٥) السمع والعقل<sup>(٦)</sup>.

المخالف في مسألة  
من طرف العارضة

التيه :  
صحيحة ، عقله

(١) خلاف ذلك ، في ص

(٢) ذكره ، في أ

(٣) السمع والسمع ، في ص

(٤) - في ، في أ

(٥) نفسه ، في ص

أما شبههم من جهة العقل:

فالواحد ثبت أنه تعالى عالم قادر، والعالم القادر لا يكون إلا حيا، دليله  
الشاهد ورعا يعبرون العارضة عقولون إن من صح أن يعلم ويقتدر معارف لمن  
لا يصح أن يعلم ويقتدر معارفه الجسم للعرض والقدرين تعالى عن صح أن يعلم  
ويقتدر، فيجب أن يكون جسما

والأخص في الجواب عن ذلك، أن الواحد منا إذا كان عالما قادرا يجب أن  
يكون جسما لله، تلك العلة مفقودة في حق القديم تعالى، وهو أن أحدا  
عالم يعلم وقادر مقدر، والعلم والقدر، محتاجان في الوجود إلى محل مبنية  
مخصوصة هو المحل المبني على هذا الوجه لا بد من أن يكون حيا، وليس كذلك  
القديم تعالى لأنه عالم قدير، قادر قدير، فلا يجب إذا كان عالما قادرا أن  
يكون جسما

ثم يقال لهم: الواحد منا إذا كان عالما قادرا كما يجب أن يكون حيا،  
يجب أن يكون ذا قلب وصبر، وأن يكون مركبا من لحم ودم، فتصوروا مثله في  
القديم تعالى، والقوم لا يقولون بذلك.

شبه أخرى لهم في المسألة، وهو أنهم قالوا: العقول إما الجسم وبما العرض  
والقديم حال استحصال أن يكون عرضا، فيجب أن يكون جسما. قلنا: ما معنى  
بالعقول؟ فإن أردتم العلوم، فيه وقع النزاع وهلا جاز أن يكون ههنا ذات  
معلوم محال للأحسام والأعراض وهو القديم تعالى. وإن أردتم به ما يمكن  
اجتهاده، فهو حس التنزع منه أصلا وهلا جاز أن يكون ههنا ذات يمكن  
اجتهاده ولا يكون جسما ولا عرضا وهو الله تعالى

فإن قيل: إنما معنى بالعقول ما قد شوهد نظيره، قلنا: وهلا جاز أن يكون

هنا حيث لم يشاهد نظيره قط وهو الله تعالى ثم يقال لهم أأنتم أحياء  
والقدرة وإن لم تشاهدوا بطوناً قط ، فهلا جاز منه في مآلئنا ؟ هذا هو الكلام  
في شبههم من جهة المنطق

وأما شبههم من جهة السمع فكثيرة

منها قوله تعالى «الفرحين على العرس استوي» (١) فالأصل هو القيام  
والانصباب ، والانتصاب والقيام من صفات الأضواء ، فيجب  
بكون الله تعالى حسياً

والأصل في الجواب عن ذلك أن يقال لهم - أولاً إن الاستدلال بالنسبة  
على هذه المسألة غير ممكن ، لأن صحة السمع موقوفة (٢) عليها ، لأن ما لم يعلم القديم  
تعالى عدلاً حكماً لا يعلم صحة السمع ، وما لم يعلم أنه عني لا يجوز عليه الخساسة  
لا يسمعه عدلاً ، وما لم يعلم أنه نفس بحسب لا يسمعه عينا ، فكيف يمكن الاستدلال  
بسمعه عني هذه المسألة ، وهذا هو الأصل بالفرع على الأصل ؟ وذلك محال  
من (٣) وجه آخر ، هو أنا ما لم يعلم له عالم لهاته لا يسمعه عدلاً ، ولحسب يستحيل  
أن يكون عالم لهاته - ثم يقال لهم الاستواء ههنا (٤) بمعنى الاستيلاء والعبادة ،  
وذلك مشهور في اللغة قال الشاعر :

قلنا عتونا واستوتونا عليهم تركناهم صرعى نسر وكاسر

وقال آخر (٥)

قد استوى شر على العراني من غير سيف ودم سراق

فاخذ للسيف الخلاق

(١) موقوفة في م

(٢) حنا ، و م

(٣) سورة طه ٥

(٤) و م ، و م

إلى قالوا إنه تعالى (١) يستول على العالم كله ، فإ وجه مخصوص  
بالعرش بالذكر ؟ قلنا لأنه أعظم ما خلق الله تعالى فيهما حصته بالذكر (٢)  
ونذكره ؛ إلى العرش ههنا معنى ذلك ، وذلك ظاهر في اللغة يقال :  
«عرش بني فلان ، أي إدا» (٣) رآل ملكهم . وفيه يقول الشاعر

إذا ما بنو مروان ثلث عروشهم وأودت كما أودت إباد وحمر  
وقد نطقوا أيضاً بقوله تعالى «وتصنع على عيني» (٤) قالوا فأنه  
عيني ، وهو العين لا يكون إلا حسياً

والأصل في الجواب عن ذلك ، أن المراد به تصنع الصفة (٥) على عيني ،  
بمعنى قد تورد بمعنى العلم ، يقال جرى هذا بمعنى أي جرى بمعنى (٦) .  
ولا ما ذكرناه وإلا لم أن يكون لله تعالى عيون كثيرة ، لأنه قال «باعتينا»  
بمعنى خلاف ذلك

وقد سئلوا بقوله تعالى (٧) «كل شيء هالك إلا وجهه» قالوا فأثبت الله  
وجهه ، وهو الوجه لا يكون إلا حسياً .

وحوايننا عن هذا ، أن المراد به كل شيء هالك إلا بانه أي نفسه ، والوجه  
بمعنى الذات مشهور في اللغة ، يقال وجه هذا الثوب جيد ، أي ذاته جيدة .  
بعد ، فلو كان الأمر (٨) على ما (٩) ذكرناه ، لزم أن (١٠) يتن كل شيء منه  
الوجه (١١) ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً

(١) قد ذكره في م

(٢) تصنع على

(٣) وأما أهم ، و م

(٤) كما في م

(٥) يتن أن كل شيء منه هالك إلا الوجه ، و م

(٦) فافهم

(٧) فافهم

(٨) الصفة ، في م

(٩) فافهم

(١٠) فافهم

وتصنع على عيني

كل شيء هالك  
إلا وجهه

الوجه السبعة

الوجه على العرش  
استوي

لما خلقت يدي وقد تعلقوا أيضاً بقوله تعالى : ﴿ لا تخلقت يدي استعبرت ﴾<sup>(١)</sup> ،  
قالوا : فأنثت لنفسه اليدين ، وحدد بدل على كونه جاً

والجواب عنه أن البدن ههنا بمعنى القوة ، وذلك ظاهر في الآية ، يقال  
مالى على هذا الأسرمد ، أى قومه فإن ظلو فافوضه التشبيه إداً ؟ قلنا : إن ذلك  
مستعمل في الآية ، قال الشاعر<sup>(٢)</sup>

صلاً شمالك لله والله سامعاً لما حنت منك الصروع ١

على أمر عادتهم وصح النبي كان<sup>(٣)</sup> المفرد ، وعلى هذا قال الشاعر<sup>(٤)</sup>

فإن نحت سدوس بنو حمير فإن الريح طيبة فيول

وقال أبو وهب ، الوليد بن عتبة

أرى ، حراراً شعثاً شديداً إذ هبت رياح أبي عبيل

وإنما أراد شعرته ، ولكن ثنى

وقد تعلقوا أيضاً بقوله تعالى : ﴿ من يلقه عبسوثان ﴾ قالوا : فأنثت له  
اليدين ودو<sup>(٥)</sup> اليد لا تكون إلا جماً

والأصل في الجواب عن ذلك ، أن اليد ههنا بمعنى النعمة ، وذلك ظاهر  
في الآية ، يقال : لفلان على منة بأى منة ونبعة . فإن قيل فامعنى المنشة ؟ قلنا :  
قد أحبنا عن ذلك

وقد تعلقوا أيضاً بقوله تعالى : يا حسرتنا على ما فرغنا من جنتنا<sup>(٦)</sup> ، قالوا :  
ودو الحب لا يكون إلا جماً

- (١) نالجه من ص (٢) الشاعر هو عروة بن حزام ، جرديل الأحملي ١٥٩  
(٣) الشاعر هو الأحملي ، خطر مغلف لحون النمر ١٠٢  
(٤) نالجه من ص (٥) الشاعر هو عروة بن حزام ، جرديل الأحملي ١٥٩  
(٦) نالجه من ص (٧) الشاعر هو عروة بن حزام ، جرديل الأحملي ١٥٩

والجواب عنه : أن الحب ههنا بمعنى الطاعة ، وذلك مشهور في اللغة . وعلى  
هذا يقال : اكتسب<sup>(١)</sup> هذا الخال في جنب فلان ، أى في طاعته وحسنه .

وقد تعلقوا أيضاً بقوله تعالى : ﴿ والسموات مطويات بيمينه ﴾ قالوا<sup>(٢)</sup> :  
ودو الحب لا يكون إلا جماً

وحوايناً أن الحب بمعنى القوة ، وهذا كثير ظاهر في اللغة ، وعلى هذا  
قال الشاعر<sup>(٣)</sup>

أنت عراية الأوسى بدمو إلى العياض منقطع القرين

إذا ملوية رمت لحد أنماها عراية بالبين

وقد تعلقوا أيضاً بقوله تعالى : ﴿ يوم يكشف عن ساق ﴾<sup>(٤)</sup> قالوا ودو الحب  
لا يكون إلا جماً .

والأصل في الجواب عن ذلك ، أنه لا جرم لكم بالظاهر لأنه لم يصبه السابق  
إلى نفسه ، فنقول : المراد به الشدة ، بين تلك أنه مالى يصف هول يوم  
القيامة وشدة جرياً<sup>(٥)</sup> على طاعة الرب ، فهو عملة فوهم قامت الحرب من  
سابق

وقد تعلقوا بقوله تعالى : ﴿ وجاء ذلك ﴾<sup>(٦)</sup> قالوا : فأنثت تعالى<sup>(٧)</sup> وصف نفسه  
بالجنى ، والمعنى : لا يتصور إلا من الأحكام .

والأصل في الجواب عن ذلك ، أنه تعالى ذكر نفسه وأراد غيره حرماً  
على عادتهم في حذف النصف وإقامة النصف إليه مقدمه ، كما قال عز وجل :

- (١) كسب ، ص (٢) قالوا : من ص (٣) الشاعر هو عروة بن حزام ، جرديل الأحملي ١٥٩  
(٤) هو الذبح من حرار ، خطر مغلف لحون النمر ١٠٢  
(٥) نالجه من ص (٦) الشاعر هو عروة بن حزام ، جرديل الأحملي ١٥٩  
(٧) الشاعر هو عروة بن حزام ، جرديل الأحملي ١٥٩

«وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ» (١) بمعنى أهل القرية. وقال في موضع آخر: «إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى دِينِ» (٢) أي إلى حيث أمرني ديني.

١. خبر المكلف  
معرفة

ثم إن رحم الله بين ما يذم المكلف معرفته في هذا الباب

وحلة القول في ذلك، أن الذي لمعه أن يعلم، أنه تعالى لم يكن حاسماً بها لم يرب، ولا يكون كذلك (٣) في الأبرار، ولا يجوز أن يكون على هذه الصفة تعالى من الأسوال

والذي يدل على ذلك، هو أن ما دل على استعانة كونه حاسماً الآن في جميع الحالات (٤) فيجب استعانة كونه حاسماً في سائر الحالات بهذه الطريقة القول في ذلك

حصل، لما بين رحمه الله الكلام في أنه تعالى: «لا يجوز أن يكون حاسماً» بين استعانة كونه عرضاً، ونحو بين أولاً حقيقة العرض.

صيغة العرض  
في الآية

اعلم أن العرض في أصل اللغة هو ما يعرض في الوجود ولا يقول لئنه — و. كان حاسماً أو عرضاً، ولهذا جعل السحب عارضاً، قال الله تعالى: «هَذِهِ عَارِضٌ مُّطَرِّفًا» (١) أي مطر، ولا بد من هذا التقدير لأن صفة التكبر، سكرة، وفيه: الدنيا عرض حاصر يأكل منه (٢) البر والفاخر، هذا في أصل اللغة

وأما في الاصطلاح، فهو ما يعرض في الوجود ولا يجب لئنه كالكسب الخواهر والأحسام، وهو (٣) ولا يجب له كالكسب الخواهر والأحسام،

في الاصطلاح

(٢) ١٩٠، ٢٠

(٣) الأحوال، في ص

(٤) الأحكام، ٢٤

(٥) ١٠٠، ١١

(١) يوسف، ٨٢

(٢) حن، في ص

(٣) ليس محتم، في ص

(٤) صبا، في ص

احتراز عن الأعراس الباطنة فإنها تبقى، ولكن لا على حد قضاء الأحكام والخواهر لأنها تبقى بمصادرها، والخواهر والأحسام باقية ثابتة

وإذ قد حوت هذا، فلهذا يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون عرضاً هو أنه لو كان كذلك، كان لا يجوز؛ إما أن يكون شيئاً بالأعراس جهة وذلك صمم كونه على صفة متضادة وذلك محال، أو يكون شيئاً ببعضه دون بعض وذلك يقتضي أن يكون القديم تعالى محدثاً مثلاً أو هو قديم مثل الله تعالى، وكلاهما يوجب فساداً لا بد من عدم القديم وحديث الأعراس

وإن شئت قلت: الأعراس على مرتين: باقية، وغير باقية ولا يجوز أن يكون القديم تعالى من قبيل مالا يبي لما قد مر من قبل، ولا أن يكون من قبيل ماس شيء ماس إلا وهو محتم محكم، وذلك حكم مستحيل على الله (١) تعالى

وإن شئت، قلت: الأعراس على مرتين: مدرك، وغير مدرك لا يجوز أن يكون القديم تعالى من قبيل المدركات لما سبقه من بعد إن شاء الله تعالى، ولا أن يكون من قبيل مالا يدرك لأنه ماس شيء ماس، إلا وهو محتم محكم، ذلك الحكم مستحيل على الله تعالى

وإن شئت، قلت: الأعراس على مرتين: علة والآخرة علة، والقديم تعالى لا يجوز أن يكون من قبيل العلة لما سبقه من قبل، ولا أن يكون من قبيل الآخرة، لأنه ماس شيء ماس، إلا وهو محتم محتم، ذلك الحكم مستحيل على الله (٢) تعالى.

(١) القديم، في ص

(٢) القديم، في ص



وتحقق ذلك. أن يقال: قد ثبت حدوث الأمر من جهة، ووضح أن الله تعالى  
قديم، فكيف يكون عرساً؟ وذكر السيد الإمام (١) أن هذا الخبر ليس

بمصدق

بإيه رحمه الله وأورد في آخر الفصل ما يرمي للكشف بمرتبته في هذا الباب  
وجملة القول فيها (٢) بلام ذلك، أن يتم أن الله تعالى لم يكن عرساً فيما يراد،  
ولا يكون عرساً فيما لا يراد، ولا يجوز أن يكون على هذه الصفة بحال من  
الأحوال والذي يدل على ذلك، أن ما دل على استحالة كونه عرساً الآن  
ثابت في جميع الأحوال، ولا (٣) يجوز أن يكون عرساً في وقت من الأوقات  
بهذه طريقة القول فيه

ما يرمي للكشف  
بمرتبته

### فصل في نظرية الرؤية (٤)

في الرؤية

وما يجب عليه عن الله تعالى الرؤية

وبعد مسألة خلاف بين الناس وفي الحقيقة، الخلاف في هذه المسألة، بما  
نعمن بها وبين هؤلاء (٥) الأشعة الذين لا يكفون الرؤية، فأما الحقيقة فهم

(١) هو الإمام المؤيد بالله أحد من الحسين الأعلى فتوفيت سنة ٤١١ هـ كان من تلاميذ  
أبي القاسم، ظهر المقدمة (٢) بأن، في س  
(٣) فلا، في س  
(٤) ما، في أ

(٥) موضوع الرؤية من مواضع الخلاف بين مشككي الإسلام وينشأ بنبذ التبعيد  
وذلك بعد ما حله وشكاً ويدا ووضوحاً فقد تمت الرائدة في أدق ما حسم دونه، وصوره  
بجراحة وبكبر وروى وينشأ في... وبكبر ميدان الله حسم لا كلام في الماد  
ووسوا إليه باليد والدين والوجه به حقيقه، وكذلك سواد الله في جهة منته ومن  
المرضى ومن قال... كلام بوجه غير رؤية الله في كل آن، وقال الأخرى يجوز  
رؤية الله بوجه... وبين لا تعرف كيفية ورض تأويل الآيات الواردة بهذا  
التي فيها غير ذلك الروى في غير بوجه بالذات (توامع الجنب ٢٦) - أما المسئلة هذه  
هو رؤية الله في الآخرة أو الدنيا كما قصوا أحد الآيات الواردة في الوجه واليد والامتداد  
والجاء على منهاها الظاهري وأولوها وهذا يصل مع خبرهم أحد من كل سني من معارف  
سنية أو العبد

يسلمون أن الله تعالى لو لم يكن جسماً لا (١) يصح أن يرى (٢)، ونحن نسلم لهم أن  
الله تعالى لو كان جسماً لاصح أن يرى، والكلام مهم في هذه المسألة هو

يصح إلا  
الجمع والغن

وكن أن سئل عن... مسألة... لا يصح جهة... لا يصح  
لا يصح عليه، وكل مسألة لا تقف عليها صحة التسليم فلا استدلال عنها بالتسليم  
يمكن. ولهذا جردنا الاستدلال بالتسليم على كونه جسماً، لما لم تقف (٣) صحة  
التسليم عليها، يبين ذلك، أن أحداً يمكنه أن يعلم أن العالم صانعاً حكيماً، وإن  
لم يحظر مسألة أنه هل يرى أم لا، ولهذا لم يسكن من خالفنا في هذه المسألة، لما  
كان الصهل بأنه تعالى لا يرى لا ينص حيلاً بأنه ولا شيء من صفاته وطوره  
جورنا في قوله تعالى «وبنظر إليك» (٤) أن يكون سؤال موسى عليه  
السلام سؤالاً (٥) نفسه، لأن يلحق ليس به بكونه مريباً حالة وصفه. وعلى  
هذا لم يحل شيخنا أنا على ما لا يكون حيث قال إنها مدرجة بالبصر

إذ ثبت هذه الجمل فاعلم أنه رحمه الله بدأ بالاستدلال على هذه المسألة بوجه  
تعالى لا تقبله الأبصار وهو بسوء الأصغر وهو اللطيف الخبير (٦) به. هذه الدلالة  
في الآلة، هو ما قد ثبت من أن الإدراك إذا قرب بالبصر لا يحصل إلا الرؤية  
ونفت أنه تعالى يرى عن هذه الإدراك البصر، ويحد في ذلك تمدحاً واحكاماً إلى  
دانه، وما كان من جهة تمدحاً راسخاً إلى دانه كان إثباته تصحاً، والقائض  
غير حائرة على الله تعالى في حال من الأحوال

فإن قيل: ولم نعلم في الإدراك إذا اقتصر (٧) بالبصر لم يحصل إلا الرؤية؟  
فإن لأن الرائي ليس بكونه رائيًا حال رائدته على كونه مدركا، لأن لو كان

(٢) يمكن تحت في س

(٤) نفسه من س

(٦) لمن، في أ

(١) رؤية، في س

(٣) ما، راند ١٠٣

(٥) الاسم ١٠٢

أمرًا رتبًا عليه تصح فقال أحدهما عن الآخر: لا علاقة بينهما من وجه معقول، والمعوم خلافاً.

وسد، فإن الإدراك يد أطلق يحصل معنى كثيرة فقد يذكر ويرد به اليوع، قال أدرك العلامة أى سمع الخلق، وقد يذكر ويراد به التصريح والإسع، يقال أدرك القمر إذا سمع صوته إذا قد يصير فلا يحصل إلا الرؤية على ما ذكرناه، وصار الخيال فيه كالمخال في السكون فيه إذا مر (١) بنفس لا يحصل إلا المرء، وإن حصل بإطلاقه شيئاً آخر.

يبين ما ذكرناه، أنه لا فرق بين قولهم أدركت بصري هذا الشخص وبين قولهم رأيت (٢) بصري هذا الشخص، ورأيت بصري هذا الشخص، أو أصبرت بصري هذا الشخص، حتى وإن أدركت بصري وما رأيت، أو رأيت (٣) وما أدركت، لعدم منافضة ومن علامات اتفاق اللطيف في لغة، أن شيئاً في الاستعمال معاً ويراد معاً، نحو لو أثبتت بأحد ما سبق من الأدلة لتفهم الكلام وهذه الطريقة تعلم معنى خبري، والقعود في الحديث وغيره من الأساطير.

فإن قيل كيف يصح قولكم إن من علامات اتفاق اللطيف في اللغة، أن شيئاً في الاستعمال معاً ويراد معاً، ومعوم أن الإرادة واللمحة واحدة، يستعمل (٤) أحدهما حيث لا يستعمل الآخر، يقال أحب حارتي ولا يحب أريد، قال كلاماً فيه إدعاء حقيقة، وهذا قد سمعنا (٥) في

(١) أدركت، أي من

(٢) أصبرت، أي من

(٣) أدركت، أي من

(٤) أدركت، أي من

(٥) يستعمل، أي من

وحقيقة أحب الاسم منع بها، فلا حرم هو أن يكون في الاسم منع بها، وصار من وجه ذكره كالمخال في اللغة بأنه يمكن تعلقين في الأصل، ثم يتصور به في الكلمة عن قصد مدحه، ولا يستعمل هذه مكان تعلقين في الكلمة عن قصد مدحه، ما كان ذلك الاستعمال على معنى التوسع والمجاز لا على وجه الحقيقة، كذلك هي.

فإن قيل ليس أهمهم يقولون أدركت بصري حر، بل كيف يصح قولكم إن الإدراك يد مرء يصير لا يحصل إلا "رؤية" قال من هذا من اللغة في شيء، وإنما اختارته ابن أبي شير الأشرى (١) ليصحح مدحه به، إذ لم يردى كلامهم لا المظهر ولا المنصور.

بما ما ذكرناه ونوضحه، أن هذه الآية قد دخلت على الأسس فحدث أنها أنه في دخل فيه، فهو لم يشك، رضى ذلك، معنى واحد من أنه في إدراك الحاروة إذ الخيشوم يشترك في ذلك، هو كان آفة فيه لم يحرك ذلك، ألا ترى أن البصر ما كان آفة في رؤية ما شاركه فيه، أنه السمع وغيره من الحواس، كذلك كان يحب مثله في مسائله.

على أن لم حل إن الإدراك يد مرء بالبصر وفيد مدحه، فإنه لا يجد إلا الرؤية، حتى (٢) تكون هذه حصاً كلاماً، وهذا قد رتب إدراكه (٣) بالبصر لا يحصل إلا الرؤية، فلا يتوجه هذا على ما قلناه.

فإن قيل ولم قلتم إن هذه الآية وردت بمورد التمدح؟ قال لأن سياق الآية محض ذلك، وكذلك قد رتب مدحه، لأن محمه في مدح الحق تعالى،

(١) يفهم الإمام الأشرى

(٢) مرء، أي من

(٣) رأى، أي من

وغير جائز من الحكيم أن يأتي بمخلقة مشتبهة على المدح ثم يحلها ، ليس مدح البتة ، ألا ترى أنه لا يمس أن يقول أحدنا فلان ورع فق نق الجهر مرصى الطريقة أسود يأكل الخبز بصل بالليل ويصوم المياد ، لما لم يكن لسكوته أسود يأكل الخبز تأثير في المدح .

حينئذ ، لا يتصل لما بين غيره مما مداه من الأجتناب ، فهو العاصية الولد بين أبيه يصر عن غيره من النواصب بأن لا يرى ويرى . وبعد ، فإن الآية انعموا على أن الآية واردة مورد المدح فلا كلام في ذلك ، وإنما الكلام في جهة المدح

فهم من قال . إن المدح هو بأن التقديم<sup>(١)</sup> أمر وجل<sup>(٢)</sup> لا يرى لآي الدين لآي الآخرة على ما نقوله ، ومهم من قال إن المدح<sup>(٣)</sup> هو بأن<sup>(٤)</sup> لا يرى في دار الدنيا ، ومهم من قال إن المدح هو بأن لا يرى سجد الخواص وإن صار أن يرى بحاله أخرى . صحيح أن الآية واردة مورد المدح على ما ذكرناه ، ولا تمدح إلا من الجبة التي نعوها

المدح والمدح

فلن قيل : وأي مدح في أنه لا يرى التقديم تعالى وقد شاركه فيه أعداءه ما وكثير من الموجودات ؟ قلنا : لم مع المدح مجرد أن لا يرى ، وإنما مع المدح يكونه راتياً ولا يرى ، ولا يتمتع في الشيء أن لا يكون مدحاً ثم بالصام سي آخر إليه يصير مدحاً ، وهكذا فلا مدح في غي الصاحبة والولد مجرداً ، ثم إذا بصم إليه كونه سياً لا آفة به صار مدحاً . وهكذا فلا مدح في أنه لا أول له ، فإن العسر مات بشاركة في ذلك ، ثم يصير مدحاً بالصام شيء آخر إليه وهو كونه قادراً علماً حياً جميعاً بصوراً موجوداً ، كذلك في ما قلناه .

المدح لا يرى  
لأنه لا يرى  
وأنه لا يصح  
شأنه آخر  
لا يبو

وحاصل هذه الجلبة ، أن المدح إنما يقع لا يقع به السوء ، بل هو من مدح البهائم والحيوانات لا يقع إلا بما نقوله ، لأن الثواب على أفعالها ما يرى ويرى كالوحي ، وبوصف مالا يرى ولا يرى كالصومعات ، وبما لا يرى ولا يرى كالجلاد ، ومنها مالا يرى ويرى كالقديم سبحانه<sup>(١)</sup> وصلى وعلى هذا الوجه صحيح المدح بقوله وهو يظلم ولا يظلم

فلن قيل إن ما ليس بمدح إذا صير إلى ما هو مدح ، كمن يصير مدحاً ؛ بل له لا مدح من ذلك ، فمعلوم أن قوله عروجل لا تاحده سنة ولا يوم بمسودة ليس بمدح ، ثم صار مدحاً لا يسميه إلى قوله لا الله إلا هو على اليوم<sup>(٢)</sup> ، وكذلك فترك في الله تعالى أنه موجود ليس بمدح ، ثم إذا صحت إليه القول بأنه لا ابتدائه له صار مدحاً . وظاهر ذلك أن كل من أن يذكر فالتسكير له متجاهل .

فلن قيل فلو صار فيما ليس بمدح أن يصير مدحاً بالصام إلى غيره لكان لا يتمتع أن يصير اجعل مدحاً بالصام إلى الشجاعة وقوة القلب ، حتى يحسن أن يمدح الواحد<sup>(٣)</sup> الغير بأنه جاهل قوى القالب شجاع قليل له إن ما وضع للنقص من الأوصاف هو قوتنا ، جاهل وجاهر ومات كلياً ، لا يتمتع فأنده ، ولا يتميز حاله لا بالأصنام ولا عدم الأصنام ، بل يبيد النفس<sup>(٤)</sup> بكل حال سواء صم إلى غيره أو لم يصم ، وليس كذلك سهل بالنسب بمدح ولا نقص ، فإن ذلك مما لا يتمتع أن يصير مدحاً بغيره على ما ذكرناه

فلن قيل فلو صار أن يصير قوتك أسود مدحاً ، بأن يصم إليه قوتنا عام ،

(٢) الصفة من م

(٤) البير ٧٥٥

(١) ناقص من م

(٣) القدم من م

(٢) في الآية في أنه ، في م

(١) تعالى ، في م

ومعلوم أن ذلك لا يصير مدحاً لما لم يكن مدحاً في نفسه ، وإذا لم يحرم أن يصير مدحاً ، فكذلك لا يجوز في قوله تعالى « لا تدرکه الأبصار » أن يصير مدحاً من جهة إلهية فهو « وهو يتولا الأبصار » قيل « بل لم يقل إن ما ليس بمدح إذا صمم إلى ما هو مدح صار مدحاً على كل حال ، بل قلنا : إن ما ليس بمدح لا يصمم إلى ما هو مدح وحده ، فتعميمها ليس هو مدحاً ، وهم يخصون النسوة بالنسب قوتنا أسود إلى قولنا عالم ، محلات مساندا ، لأنه حصل هذا بسوجه على الوجه الذي ذكرناه .

فإن قيل وما وجه النسوة ؟ قلنا : وجه النسوة هو أنه يرى ولا يرى ، فإن قيل فلا جاز أن يكون جهة المدح هو كونه قادراً على أن يربى من رؤيته ؟ قلنا هذا تأويل بخلاف تأويل سائر المفسرين ، وما هذا سبيله من التأويلات بكون غائباً وبعد ، فإن هذا جل خطاب الله تعالى على غير ما تنصيه حقاقة اللغة ومجازها ، فلا يجوز .

يبين ذلك ، أن أحداً إذا قال : فلان لا يرى ، فإنه لا يقتضى كونه قادراً على أن يمنع من رؤيته ، لا في حقيقة اللفظ ولا في مجازها ، فكيف يصح ما ذكر

فإن قيل ولم قلتم إن هذا المدح يرجع إلى الذات ؟

قلنا . لأن المدح على قسمين : أحدهما ، يرجع إلى الذات والآخر ، يرجع إلى النفس وما يرجع إلى الذات على قسمين : أحدهما ، يرجع إلى الإتيان ، نحو كون قادر عالم حتى سمع بصير ، والثاني ، يرجع إلى التو ، وذلك نحو كون لا يحتاج ولا يتصرف ولا يسكن . وأما ما يرجع إلى الفعل فعمله بين أحدهما ، يرجع إلى الإتيان ، نحو قولنا رازق ومحسن ومتصل والثاني ، يرجع إلى التو ، وذلك نحو قولنا لا يظلم ولا يكذب

إذا ثبت هذا ، فالواجب أن نظري قوله « لا تدرکه الأبصار » من أي القبيين هو لا يجوز أن يكون هذا من قبيل ما يرجع إلى الفعل لأنه تعالى لم يجعل فعلاً حتى لا يرى ، وليس يجب في الشيء إذا لم يرى أن يحصل منه عدل حتى لا يرى فإن كثيراً من الأشياء لا ترى وإن لم يعلم أمرها من الأمور كما بعد مرات وكثير من الأعراف والشئ ، إذ لم يرى لا يعلم ما هو عليه في ذاته ، لأنه لا يعلم أمرها من الأمور ، وإذا كان الأمر كذلك صح أن هذا المدح راجع إلى ذاته على ما نزهه

فإن قيل ولم قلتم إن ما كان فيه مدحاً راجعاً إلى ذاته كان إثباته قطعاً (١) ، قيل له لأنه لو لم يكن إثباته قطعاً لم يكن مدحاً ، ألا ترى أن من ادعى والثوم ما كان مدحاً كان إثباته قطعاً ، حتى لو قال أحدهما : إنه تعالى ينهم كان هذا أيضاً قطعاً وبعد ، فإنه تعالى إذا لم يرى فأما لم يرى لما هو عليه في ذاته ، فهو وثى وحسب أن يكون قد خرج عما هو عليه في ذاته ، فكان قطعاً

فإن قيل رأى بعض في أن يرى القديم تعالى ، وما وجه النقص فيه ؟ قلنا : لا يثبت أن نعم ذلك مبدعاً ، بل يدعي عن خلقه أنه تعالى يمدح من الرؤية عن حبه مدحاً راجعاً إلى ذاته ، وعلمنا أن ما كان فيه مدحاً يرجع إلى الذات (٢) كان إثباته قطعاً ، كفى

هذا أردت التوصل فلان فيه اختلاله وخروجه عما هو عليه في ذاته

فإن قيل وماذا نكرتم أن نأمر بقوله تعالى « لا تدرکه الأبصار » أي لا تحيط به الأبصار ؟ ونحن هكذا قول قلنا الإجماع ليس هو بمعنى الاحوال لا في حقيقة اللفظ ولا في مجازها ، ألا ترى أنهم هو من السور أساط بالذات ، ولا يزلون

أدركها أو (١) أدركها . وكذلك يقولون : عين أيب أحاطت بالكافور ولا يقولون أدركته . وبعد ، فإن هذا تأويل مختلف فأوبل المنسرين ، فلا قبل على أنه كما لا تحيط به الأبصار فكذلك لا يحيط هو بالأبصار ، لأن اللامع من تلك في الوصفين واحد فلا يجوز حمل الإدراك المذكور في الآية على الإدراك له من الوجه .

فإن قيل لا معنى لكما بظاهره ، لأن الذي يقصده الظاهر هو أن الأفعال لا تراه ، ونحن كذلك نقول قبل له : إنه تعالى يمدح بني الرؤية عن نفسه ، فلا بد من أن يعمل على وجه يجمع به البتوة بينه وبين غيره من الدواب حتى يدخل في باب التمدح . ولا تقع البتوة بينه وبين غيره من الدواب بهذا الذي قد ذكرتموه ، لأن الأبصار كما لا تراه فكذلك لا ترى غيره .

وبعد ، فإن المراد بالأبصار للبصرون ، إلا أنه تعالى عن الإدراك بما هو آله فيه وعنى به الخلة ألا ترى أنهم يقولون : مشت رجل ، وكنت يدي ، وسعت أدي ، وربدون الخلة . وعلى هذا التل السائر ، يدرك أو كذا وهو كمنع

نعم إن لتعريف التوحي هو آله من فائدة ظاهره ، لا يحصل تلك الفائدة إذا كانت باخلة من ذلك ، أن أحدهما إذا قال كتب ، يحتمل أن يكون قد كتبه نفسه ، ويحتمل أن يكون قد استكتب غيره ، وليس كذلك كتب سدي ومشت رجل ، فإنه لا يحتمل ذلك .

وبعد ، فإن هذا تفسير مختلف تأويل المنسرين ، فإن المنسرين من لف المعجزة ، أي يرمونها ، على أن المراد بالأبصار البصرون ، إلا أنهم حلفوا :

فمن قال إنه لا يدركه البصرون في دار الدنيا ، ومن قال لا يدركه البصرون في حال من الأحوال ، وكل تأويل مختلف تأويل المنسرين فهو كفتوى يكون مختلف فتوى المنسرين

فإن قيل : لو كان المراد بقوله تعالى لا يدركه الأبصار ، البصرون ، لوجب مثله في قوله « وهو يدرك الأبصار » أن يكون المنسرين سكون النبي مطابقة للآيات ، وهذا بمعنى أن يرى القديم نفسه لأنه من المنسرين ، وكل من قال إنه تعالى يرى نفسه قال إنه يراه غيره .

فإن قيل : إنه تعالى رأى كل مبصر ، فإذن يرى مانع رؤيته بنفسه بسبب أن تراه ، لما قد بينا أنه يمدح بني الرؤية مديحاً يرجع إلى ذاته ، وما كان فيه شيئاً راجعاً إلى ذاته فإن إتيانه قديماً ، والنقص لا يجوز على الله تعالى

وبعد ، فإن المراد بقوله « لا تدركه الأبصار » البصرون بالأبصار ، فكذلك في قوله وهو يدرك الأبصار ، فيجب (١) أن يكون هذا هو المراد فيكون النبي مطابقاً للآيات ، والله تعالى ليس من البصرون بالأبصار ، فلا يلزم ما ذكرتموه .

وبعد ، فلا يجوز من الله تعالى أن يجمع بينه وبين غيره في الخطاب ، بل يجب أن يورد الله ذكر تاديبنا ونصيحنا للمعصين (٢) ، وعلى هذا (٣) فإن أمير المؤمنين عليه السلام لما سمع خطيباً يقول من أطاع الله ورسوله فقد رشد ، ومن عصاهما فقد غوى ، قال (٤) ليس خطيب القوم أم ، خلافت ومن يمشي الله ورسوله فقد هدى ، فمن عصى الله ورسوله في الذكر إعظاماً وإحلالاً لله حل ذكره .

(١) يجب في م

(٢) قال د ، ي ، م

(٣) وهذا ، في م

(م ١٦ - الأصول الخمسة)

بين الامام والحاس  
في مجال التبدل  
هل فيه  
أو عدي

من قيل قوله تعالى « لا تتركوا البعاد وهو يترك البعاد » عام في دار  
الهدى ودار الآخرة وقوله « وجوه يؤمنون بغضرة الى وجهه لا نظرة » (١) خاص  
في دار الآخرة ، وسحق العام أن يحسن على الخاص ، كما أن من حق التقييد (٢)  
أن يحسن على التقييد .

وَمَا يَسْتَدْنُونَ سِوَاهُ الْآلَةِ جَدَاءَ عَلَىٰ أَنَّهُ تَعَالَىٰ فِي دَارِ الْأَعْرَةِ .

وجواب ، أن الإمام إنما يبي على انحصار إذا أمكن تخصيصه ، وهذه الآية  
لاحتصل التخصيص ، لأنه تعالى يمدح بيتي الرواية عن غيره ممدحا راجعا (١) إلى  
ذاته عودا كان غيره ممدحا راجعا (٢) إلى ذاته كان إثباته قهرا ، والتقص لا نحو  
على الله تعالى عن وجه . وبعد ، فإن هذه الآية إنما تخص تلك الآية إذ أفادت  
أنه تعالى يرى في حال من الحالات ، وليس في الآية ما يقتضي ذلك ، لأن  
تعتبر ليس هو معنى الرؤية . هذا هو الجواب عنه إذ يفهموا به على هذا الوجه

فأما إذا استدلوا به ابتداءً ، فالكلام عليه أن قال لهم ملوحة الاستدلال بالآلة<sup>٥</sup> فإن قالوا : إنه تعالى بين أن الوجود يوم القيامة ينظر إليه والنظر هو<sup>(٥)</sup> معنى الرؤية ، فبما : معناه أن النظر بمعنى الرؤية فما دليلكم عليه ؟ فلا يحسن إلى ذلك حديثاً

ثم يقال لهم : كيف يعلم أن يكون الشعر بحسب الرؤية ؟ ومعلوم أنه  
 قولون ، فثبت أنه الحلال في أمره ، فلو كان أحدهما هو الآخر لتناقض الكلام .  
 ورنى مرة حول القائنة : أسد الحلال وما أتت ، وعنه (٦) تناقض فاسد

و بعد ، فبهم يحتمل الرويه عايه بالنظر فيقولون : نظرت حتى رأيت ، ولو  
كان أحدهما هو الآخر ، سكان أحدهما (١) محتملة أن يعمل الشيء عامة لهـ  
وذلك لا يجوز ، ولذلك لا يصح ان يقال : رأيت حتى رأيت

و بعد ، إليهم يصوب النظر بالزوجة فيقولون : نظرت فرأيت ، ها هو مكي  
أحمد ، هو الآخر ، لكان في ذلك ثمة ب الشيء نفسه ودرس مرة قولك  
وأنت رأيت ، و بعد ، لا يستقيم

هذه هي الطريقة التي يجب أن نتبعها في كل وقت ، وعلى هذا حال الأمر :

معارف، اثبات، ماہنامہ، مورخہ ۱۹۸۱ء  
وفاقیہ، آفریقا

عبري ليس بالعبري كما وماجي (٦) بالصماء والنظر الثور  
وأجماً عليهم يقولون غير الأهل، وهو الأحوال، وهو الذي إذا نظر  
إليك كأنه ينظر إلى غيرك، «هو كان النظر هو الزاوية، كان مديرة هو الذي  
إذا كان كأنه يرى غيرك، وهذا لا يستقيم.

ويبدأ به بعض ضروره كقول جماعة فاعلم ان هذا هو الاله لا اله الا هو  
 رتب له ضروره ، ولقد نصح ان في ذلك ، ان كان احدهما محض  
 الآخر لم يجر ذلك .

(٧) من ١ إلى ١٠

(1) 1. 1. 1.

$$I_{\text{eff}} + J_{\text{eff}}(r)$$

(\*) کہ الہی لوہد ی عمر ، اظہر الی ما دہ منی .

(۶) ولا جی، می می ا

(۳) البطلان ، في م

(1) 1-2-3-4-5-6-7-8-9-10-11-12-13-14-15-16-17-18-19-20-21-22-23-24-25-26-27-28-29-30-31-32-33-34-35-36-37-38-39-40-41-42-43-44-45-46-47-48-49-50-51-52-53-54-55-56-57-58-59-60-61-62-63-64-65-66-67-68-69-70-71-72-73-74-75-76-77-78-79-80-81-82-83-84-85-86-87-88-89-90-91-92-93-94-95-96-97-98-99-100-101-102-103-104-105-106-107-108-109-110-111-112-113-114-115-116-117-118-119-120-121-122-123-124-125-126-127-128-129-130-131-132-133-134-135-136-137-138-139-140-141-142-143-144-145-146-147-148-149-150-151-152-153-154-155-156-157-158-159-160-161-162-163-164-165-166-167-168-169-170-171-172-173-174-175-176-177-178-179-180-181-182-183-184-185-186-187-188-189-190-191-192-193-194-195-196-197-198-199-200-201-202-203-204-205-206-207-208-209-210-211-212-213-214-215-216-217-218-219-220-221-222-223-224-225-226-227-228-229-230-231-232-233-234-235-236-237-238-239-240-241-242-243-244-245-246-247-248-249-250-251-252-253-254-255-256-257-258-259-260-261-262-263-264-265-266-267-268-269-270-271-272-273-274-275-276-277-278-279-280-281-282-283-284-285-286-287-288-289-290-291-292-293-294-295-296-297-298-299-300-301-302-303-304-305-306-307-308-309-310-311-312-313-314-315-316-317-318-319-320-321-322-323-324-325-326-327-328-329-330-331-332-333-334-335-336-337-338-339-340-341-342-343-344-345-346-347-348-349-350-351-352-353-354-355-356-357-358-359-360-361-362-363-364-365-366-367-368-369-370-371-372-373-374-375-376-377-378-379-380-381-382-383-384-385-386-387-388-389-390-391-392-393-394-395-396-397-398-399-400-401-402-403-404-405-406-407-408-409-410-411-412-413-414-415-416-417-418-419-420-421-422-423-424-425-426-427-428-429-430-431-432-433-434-435-436-437-438-439-440-441-442-443-444-445-446-447-448-449-450-451-452-453-454-455-456-457-458-459-460-461-462-463-464-465-466-467-468-469-470-471-472-473-474-475-476-477-478-479-480-481-482-483-484-485-486-487-488-489-490-491-492-493-494-495-496-497-498-499-500-501-502-503-504-505-506-507-508-509-510-511-512-513-514-515-516-517-518-519-520-521-522-523-524-525-526-527-528-529-530-531-532-533-534-535-536-537-538-539-540-541-542-543-544-545-546-547-548-549-550-551-552-553-554-555-556-557-558-559-560-561-562-563-564-565-566-567-568-569-570-571-572-573-574-575-576-577-578-579-580-581-582-583-584-585-586-587-588-589-590-591-592-593-594-595-596-597-598-599-600-601-602-603-604-605-606-607-608-609-610-611-612-613-614-615-616-617-618-619-620-621-622-623-624-625-626-627-628-629-630-631-632-633-634-635-636-637-638-639-640-641-642-643-644-645-646-647-648-649-650-651-652-653-654-655-656-657-658-659-660-661-662-663-664-665-666-667-668-669-670-671-672-673-674-675-676-677-678-679-680-681-682-683-684-685-686-687-688-689-690-691-692-693-694-695-696-697-698-699-700-701-702-703-704-705-706-707-708-709-710-711-712-713-714-715-716-717-718-719-720-721-722-723-724-725-726-727-728-729-730-731-732-733-734-735-736-737-738-739-740-741-742-743-744-745-746-747-748-749-750-751-752-753-754-755-756-757-758-759-760-761-762-763-764-765-766-767-768-769-770-771-772-773-774-775-776-777-778-779-780-781-782-783-784-785-786-787-788-789-790-791-792-793-794-795-796-797-798-799-800-801-802-803-804-805-806-807-808-809-810-811-812-813-814-815-816-817-818-819-820-821-822-823-824-825-826-827-828-829-830-831-832-833-834-835-836-837-838-839-840-841-842-843-844-845-846-847-848-849-850-851-852-853-854-855-856-857-858-859-860-861-862-863-864-865-866-867-868-869-870-871-872-873-874-875-876-877-878-879-880-881-882-883-884-885-886-887-888-889-890-891-892-893-894-895-896-897-898-899-900-901-902-903-904-905-906-907-908-909-910-911-912-913-914-915-916-917-918-919-920-921-922-923-924-925-926-927-928-929-930-931-932-933-934-935-936-937-938-939-940-941-942-943-944-945-946-947-948-949-950-951-952-953-954-955-956-957-958-959-960-961-962-963-964-965-966-967-968-969-970-971-972-973-974-975-976-977-978-979-980-981-982-983-984-985-986-987-988-989-990-991-992-993-994-995-996-997-998-999-1000-1001-1002-1003-1004-1005-1006-1007-1008-1009-1010-1011-1012-1013-1014-1015-1016-1017-1018-1019-1020-1021-1022-1023-1024-1025-1026-1027-1028-1029-1030-1031-1032-1033-1034-1035-1036-1037-1038-1039-104

(۶) وہابیہ، قیامی

(١٠) القيمة ٧٣

(۴) بزرگوار، علی ص

1. *Alfred E. Smith*

ويدل عن ذلك أمماً بقوله تعالى «وتراهم يظفرون اليك وهم لا يبصرون»<sup>١</sup>  
ثم النظر وهو الرؤية ، هو كان أحدهما بمعنى الإحاطة بالكلية ، وهو  
منه قول الثعالبي يروى ولا يروى ، وهذا خلاف من الكلام.

وهو يدل أن ذلك محمول لأنه ورد في شأن الأعمى ، قلنا إنه وإن كان  
كذلك ، إلا أن الخبر كالحقيقة في أنه لا يصح النقص فيه

وحاصل هذه الجدة ، أن النظر من الرؤية بمعنى الإحصاء من السمع ،  
والهوى من إدراك القسم ، والشئ من إدراك الرأفة .

بين بين ، النظر إذا أطلق يحسن معاني كثيرة على ما ذكرتموه ، فإنه يدل  
على الوجه خلافاً<sup>(٢)</sup> لمحتل إلا الرؤية ، كما أنه إذا علق بالقسم لا يحسن  
إلا التفكير ورعا قولهم إن النظر يد علق بالوجه وعسى بأنه ثم عسل  
إلا الرؤية

قلنا : ما ذكرتموه ، أولاً لا سلمه ، في دليلكم عليه ؟

فإن قلنا الدليل عليه ، هو أن الآلة التي يرى بها الشئ في الوجه ، فيجب  
في النظر يد عسى به أن لا يحصل إلا الرؤية ، لأنه لو لم يكن كذلك لا تسد  
لنطقه به قائم ، قلنا لو وجب معه ما ذكرتموه من حيث أن الآلة التي يرى  
بها الشئ في الوجه ، وجب معه أن يقول الثعالبي ذهب بوجهي ورأيت به أن أركب  
لعلم ، لأن آلة القوى في الوجه ، وهكذا في قوة شميت بوجهي ، وهذا  
عرف حلاله .

وأما ما قالوه من أن النظر إذا علق بالوجه وعسى به أن لا يحصل إلا الرؤية  
فمنكم عليه إن شاء الله تعالى

وهو قيل : النظر المذكور في الآية إذا لم يعد الرؤية كما نأويل الآية ،

فيلزم قد قيل إن النظر المذكور فيها بمعنى الانتظار ، فكأنه تعالى قال :  
وحول بوشة مصره الثوب رها متفجرة ، والنظر بمعنى الانتظار قد ورد قال  
تعالى « فتفجرة إلى مسيرة »<sup>(١)</sup> أي فاستدر ، وقال<sup>(٢)</sup> « من وعبر<sup>(٣)</sup> » أي حكى  
عن مقيس « فتفجرة به يرجع للرسول »<sup>(٤)</sup> أي سطره .

وقال الشاعر :

فإن يك صدر هذا اليوم<sup>(٥)</sup> ولي      فإن عسداً لناظره قريب  
أي ينتظر

وقال آخر :

وإن امرأ يرجو السبيل إلى النسي      سيرك عن حد النسي حد سير  
تراه على قرب وإن بعد المدى      بأعجب آمال إليك مواظر  
وقال آخر<sup>(٦)</sup>

وحسوه يوم يفر ناظرات      إلى الرحمن يارب بالتخلص  
وقال الحليل : « عيقاً أطر إلى الله تعالى وإلى ملائ من بين أعلائي ، أي  
أنظر حيرة ثم حير فلا .

وهو قيل ، النظر إذا عدى إلى كيف حور أن تكون بمعنى الانتظار ؟

ثم كما قال (١) «فه سى» فظرة الى هيسرة، ذكر النظر وعده بالى و  
به الانتظار، كما يقول العرب على ما قاله الخليل

إلى إليك لما وعدت لتأظر \* نظر الضمير إلى المعنى التوسر  
فمن قيل النظر إذا على بالوجه وعدى بالى فكيف (٢) يراد به الانتظار  
قلنا : إلى ذلك غير ممتنع وعلى هذا قول الشاعر :

وجسوه يوم بدر فأنظرات إلى الرحمن بأنى بانخلاص  
على أن إلى فى الآلة على ما قيل ، هو حرف الجر ولا حرف البعده ، و  
هو واحد الآلاء التى هى التمس ، فكأنه سى فان وجوده يومئذ مظهره آلاء  
منتظرة ، ومعناه مقربة .

وقد أحسب شيخنا أبو عبد الله البصرى ، أن النظر إذا كان بمعنى «عد»  
المعناه «الصبحه سدى بالى ، فكذلك إذا كان الانتظار لا يتمتع أن سدى »  
لأن محراب استقرب سدى لك الحقائق ، وهذا يشهد إلى أن النظر سدى لا  
بحار وحسنه بقلبه الخدعة ، وليس كذلك ، لأن النظر لحظة مشتركة بين  
كبير ، على ما مر .

وسد ، هو حذر أن يعلق النظر بالدين ويراد به الانتظار ، لحذر أن  
به الوجه أنفك وردد به لانتظار ، ومعنى أنهم يعاقبون المنكر ، حين (٣) أو عدو  
بالى (٤) ويريدون به الانتظار .

وعلى هذا قال الشاعر

تراه على قرب وإن بعد الذى بأعين آمال إليك تواطر

على أن الوجه هب ليس مقصود ، وإنما المقصود صاحب الوجه (١) قال الله  
«إلى (٢) » ووجهه يومئذ بأسرة تظن أن يضل بها فافرة ، ومعنى أن الوجه  
لا تظن وإنما أصحاب الوجه يظنون .

هذا هو التأويل الأول والكلام عليه .

وأما التأويل الثانى ، فهو أن النظر بمعنى عليب عدوه الصبحه ، فكأنه  
مائل قال « وجهه يومئذ فافرة » ذكر منه ونرد غيره . كما قال فى موضع  
آخر « وسكن القرية » أى أهل القرية ، وقال « فنى ذاهب إلى وبي » أى إلى  
حيث أمرى ربي ، وقال « وجهه رط » أى وجهه أمر رط ، وقال عترة (٣)

هلا سالت الخليل يا ابنه مالك إلى كنت حافظة بما لم تعلمي  
أى أومل الخليل ، وقال آخر :

سل الربع أى يمت أم مالك وهل عادة الربع أن يسكن

وكلا التأويلين (٤) مروان بن أمير المؤمنين عنه السلام ، وعنى عبد الله  
بن عباس ، وجماعة من الصحابة والتابعين .

قالوا على التأويل إلى هذه الآية وردت فى شأن أهل الجنة فكيف يجوز  
أن يكون معنى الانتظار ، لأن الانتظار يفسس المومنة ، ويؤدى إلى التيسيس  
والعكدير ، حتى يقال فى المثل الانتظار يورث الضمير ، والانتظار (٥) الموت  
الأحر . وهذه الحافة غير حائرة على أهل الجنة

(١) فى قوله تعالى « فى سى » والآية من سورة النجم ٢٤

(٢) رجع ، فى سى ، والصحيح أنه عترة النظر ويراد عترة سى

(٣) الانتظار ، فى سى

(٤) تأويلان ، فى سى

(٥) كعب ، فى سى

(١) نالمة من سى

(٢) نالمة من سى



وجوابنا أن الاشتراط لا يقتضي تعيين المبتدئ على كل حال ، وإنما يوجب ذلك متى كان لاشتراط لا يتعين وصول ما يشترطه إليه ، أو يكون في جنس ولا يدرى متى يتصل من تلك وهل يتصل أم لا ، فإنه والحال محتمل يكون في غيره حسمه ، ثم إذا تبين وصوله فلا يكون في غيره حسمه ، خاصة إذا كان في 'أ' حال اشتراطه في أرعد بعض وأنها ألا يرى أن من كان على مائدة وحيث ألوان الطعام القديمة وكل منها ويلند بها ، وينظر ثوباً آخر ويبيض وصوله إليه ، فإنه لا يكون في بعض ولا تكدر ، بل يجرى في سره منصفه حتى يوصله إليه الأطعمة كلها لتبرم بها . كذلك حال أهل الخفة لا يكونون في عم وتعيين إذا كانوا يتعينون وصولهم إلى ما ينتظرون على كل حال

الأداة العقلية

ولما فرغ رحمه الله من الاستدلال بالاسم على هذه مسألة استعمل بالأدلة العقلية

دليل الثالثة

وبداً منها بدلالة المقابلة ، ونحوها هو أن الواحد من راء خمسة ، والواحد من خمسة لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل ، وقد ثبت أن الله تعالى لا يجوز أن يكون مقابلاً ، ولا حالاً في المقابل ، ولا في حكم المقابل

الرابعة بخلاف

وهذه الدلالة مبينة على أصول أسدها ، أن الواحد من راء بخلافه والثاني ، أن الرائي بالخلاف لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل . والثالث ، أن القديم معاني لا يجوز أن يكون مقابلاً ولا حالاً في المقابل .

أما الأول ، فالذي يدل عليه أن أحداً متى كان (١) له حاسة صحيحة

(١) حاسة من أ

(٢) كانت في من

الأنواع من حاسة ، والمذكور موجود ، يجب أن يرى ، ومتى لم يكن كذلك له حاسة لا يرى ، فيجب أن يكون نصيبه الحاسة في ذلك مأني . لأن هذه الطريقة بعم أنظر المؤلفات . الأسس والعقل ، بشرط

وأما الكلام في أن الرائي حاسة لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل ، هو أن الشيء متى كان مقابلاً للرؤية بالحاسة حالاً في المقابل أو في حكم المقابل ، وحالاً لا يرى ، وإذا لم يكن مقابلاً لا حالاً في المقابل ، ولا في حكم المقابل لم يراه ، فيجب أن يكون المقابل في حكمها شرطاً في الرؤية ، لأن هذه الطريقة ، هو تأثير الشرط

وأما الكلام في أنه تعالى لا يجوز أن يكون مقابلاً ولا حالاً في المقابل ، لا في حكم المقابل ، فهو أن المقابلة والخلول إنما تصح على الأجسام والأجسام من أن تعالى ليس بحسم ولا معرض ، فلا يجوز أن يكون مقابلاً ولا حالاً في المقابل ، لا في حكم المقابل

هذه قس . كيف يصح قوسكم أن الواحد من لا يرى الشيء . إلا إذا كان مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل ، ومعلوم أنه لا يرى وجهه في برآء . وأما أنه (١) ليس مقابلاً ولا حالاً في المقابل ولا في حكم المقابل ؟

فأما أن وجهه في حكم المقابل ، لأن الشاع يتصل من غطته ويتصل بالمرأة فيصير كالعين ، ثم يتعكس إلى العكس ، فيرى وجهه كأنه مقابل له على حد سواء جميع بين من يرى ذلك . لأن الشاع يتصل من غطته ويتصل بالمرأة الماسة له ، ثم يتعكس إلى استديره فيصير كالعين فيرى فيه

(١) في الأصل يرى

(٢) في من

فإن قيل : ليس أن الله تعالى يرى الواحد منا ، وإن لم يكن مقابلاً له ولا حالاً في المقابل ولا في حكمه فلهذا جازى الواحد منا أن يرى السوي وإن لم يكن مقابلاً له ولا حالاً في المقابل ولا في حكمه المقابل ؟ قيل له : لا ؛ وحيث هذه التصديقية القديمة تعالى لأنه لا يجوز أن يكون رأياً بالخاصة ، والواحد منا راء بالخاصة<sup>(١)</sup> ، فلا يتم أن يرى إلا كذلك

فإن قيل : إن هذه الدلالة تنبئ على أن أحدنا يرى بالخاصة ونحن لا نسمي ذلك ، بل نقول<sup>(٢)</sup> : إن أحدنا يرى<sup>(٣)</sup> ما يراه برؤية خلقه الله تعالى في بصره فأننا قد صرنا كلاماً هو جواب عن ذلك ، لأننا قد بينا أن<sup>(٤)</sup> : كل واحد منا<sup>(٥)</sup> متى كانت حاسة صحيحة ، والرؤى بهذه الأوصاف واجب أن يراه ، ومن لم يكن كذلك لم يصبح أن يراه ، فدل على أنه إنما يرى ما يراه بالخاصة على ما قوله بين ذلك أنه ورائي ما يراه برؤية خلقه الله تعالى فيه ، لمسح أن لا يعمده مع هذه الأحوال كلها ، فلا يرى للرؤى ، أو يراه مع هذه الأمور ، ودلالة

مستعمل

وعكس إيراد هذه الدلالة على وجه آخر لا يلزمنا هذا السؤال ؛ فبأننا إن أحدنا إنما يرى الشيء عند شراطين : أحدهما يرجع إلى الرائي ، والآخر يرجع إلى المرئي . ما يرجع إلى الرائي فهو صحة الحاسة ، وما يرجع إلى المرئي هو أن يكون المرئي مع الرئي حكم ، وذلك الحكم هو أن تكون مقبلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل وإدراكه على هذا الوجه سقط عندنا في السؤال على أن هذا السؤال الذي أوردته ينبئ على أن الإدراك مسمى ، وسببه الكلام في أن الإدراك ليس بمعنى إن شاء الله تعالى

(٢) : إنما يرى أحدنا ، في ص

(١) : خاصة ، في أ

(٣) : أحدنا ، في ص

فإن قيل : ما أسكرتم أن أحدنا إنما لا يرى الشيء إلا يراه كل من مقابلاً له أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل ، لأنه تعالى أخرى العادة بذلك ، فلا يمتنع أن يختلف الحال فيه ، فعلى القديم حل وعري دار الآخرة .

فيلزم : إن ما يكون يعبرى العادة بخلافه بخلاف الحال فيه ، ألا ترى أن الحر والبرد والثلج والمطر لما كان يعبرى العادة يختلف بحسب البلدان والأهوية ، فكأن يجب مثله في مسائلنا لو كان ذلك بالعادة . فيجب صحة أن يرى الشيء أحدنا ، وإن لم يكن مقابلاً له ولا حالاً في مقابل ولا في حكم المقابل في بعض الحالات ، لا اختلاف العادة ، بل كل من يجب أن يرى المحبوب كما يرى المكشوف ، ويرى السند كما يرى القرب ، ويرى الرفيق كما يرى السكيت . ومتى درسكوا هذا كله ، فالواجب أن يرى المحبوب كما يرى المكشوف ، ومعهم خلافة

فإن قيل : ما أسكرتم أن ذلك من باب ما يستمر العادة فيه ، كإحدى حصول الوجود من ذكر وأنثى ، وكطفوع الشمس من مشرقها وغروبها من غربها ، وكحصول<sup>(١)</sup> : كالحس من الحيوانات من جهة كتاب الزرع وما يعبرى هذا المعنى

وحواها ، أن لم يوجب فيما عرجه العادة أن يختلف الحال على كل وجه ، بل إذا اختلفت من وجه واحد كفي ، وما من شيء من هذه الأشياء التي ذكرتها إلا والحال فيه يختلف على وجه ألا ترى أن الولد قد حصل لأم ذكر وأنثى ، فإن آدم عليه السلام خلق لأم ذكر وأنثى ، وإن آدم عليه السلام خلق لأم ذكر وأنثى ، وجبى عبد السلام خلق لأم ذكر ، وفي بيتنا فامس

(١) : حصول ، في أ

ولا إلا والمقابل فيه بخلاف الحال في غيره ، فواحد يركب ثلثاً ، والآخر يركب ناقصاً ، فكأن يجب مثله في سائرنا حتى يصح من أحدهما أنه شاهد ما ليس مقدس له ولا حال في الله عز وجل في حكم القابل ، وشاهد هو ما يشاهدون لأشياء من دون أن يكون على هذا الوجه أو ما يجري مجراه ، وقد علم خلافه

في قيل : ما أسكرتم أن الواحد منا إنما لا يرى إلا ما كان مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم القابل ، لأنهم يرجعون إلى الرؤية لا إلى الوجود قيل له : هذا الذي ذكرته لا يصح ، لأنه كان يجب في القديم معنى أن لا يرى هذه المراتب لتقدم هذا الحكم فيه ، والمعلوم خلافه .

فإن قيل : إنما يرى القديم تعالى فلا كيف كما نعه بلا كيف ، ولا يرجع إلى أن يكون مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم القابل ، قيل له : بل قد عيس الرؤية على المعلوم من دون علة محتملة ، فلا يصح فإن العلم أصلاً في الوجود وقراءة أصلاً ، يجب أن يرد كل واحد منهما إلى أصله ، فأنظر من جهة أن يتصور المعلوم على ما هو به ، وهذه تتعلق بالموجود والمعلوم والخبر والقسم ، فإن كان معذوراً علم معذوراً ، وإن كان موجوداً وكنت الكلام به كان محدثاً أو قدساً ، ونفس كذلك الرؤية ، فإنها لا تتعلق إلا بالموجود ، وهذا لا يصح في المعلوم أن يرى .

في قيل : فلا جاز أن يرى القديم تعالى<sup>(١)</sup> بحاسة سادسة ، فلا يجوز أن يكون مقابلاً ولا حالاً في المقابل ولا في حكم القابل ، لأن تلك الحاسة بخلاف هذه الحواس ؟ قلنا : مخالفة تلك الحاسة لهذه الحواس ليس بأكبر من مخالفته هذه حواس بعضها نفس غير فيها شيئاً<sup>(٢)</sup> ورد فاقولنا ، ومعلوم أن هذه

الحواس مع اختلافها واختلاف أحوالها ، متحدة في أن لا يرى الشيء بها إلا إذا كان مقابلاً أو حالاً ، فالحال أو في حكم القابل ، على أنه لا دلائل على ذلك عدة فلا يصح إثباتها . وبعد ، فلو سار أن يرى القديم تعالى بحاسة سادسة ، لم أن يقدح بحاسة سادسة ، وأن نفس علة تامة ، وأن به عاينه معه ، أسمع بحاسة عاشرة ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً

وقد صرح الكتف ما هو إشارة إلى دلالة القوائم لأنه قال الشيء إنما يرى ما هو عليه في ذاته ، والقسم حاصل على ما هو عليه<sup>(٣)</sup> في ذاته<sup>(٤)</sup> ، لا أسمع أن يرى ؟

واجب عنه أن قال : لا يرى نفسه إلى ما لا يرى مع ما لا يرى ، فالحالة الزائدة عليه ، والقسم سأل<sup>(٥)</sup> ، لا يرى لا سبحانه روية عاينه لا أسمع أن يرى قال : حاشي هذه الدلالة إلى أحدنا لا يرى الله عز وجل ، فمن أين أنه من يرى في نفسه ؟ قال : كل من قال : لا أصدر لا يرى القديم تعالى ، قال : من يرى في نفسه .

ويقال : أسره ، وهو أن القديم تعالى ، فوجز أن يرى في حال من الأحوال ، أن يراه الآن ، ومعلوم أننا لا نراه الآن ، ونحرم هذه الدلالة ، هو أن قد ما حصل على الله الذي لا يرى<sup>(٦)</sup> ، لا لا يكون عاينه ، والقسم عليه<sup>(٧)</sup> ، وعلى صاحب على الله سي يورس ، في إلا كنه عاينه ، والمواقع بعينه مرصده ، فعباً يراه الآن ، حتى لم يره دل على استعانة كونه مرصداً .

دلالة الواضع

و حارب و نه  
بأنه لا يرى  
الآن ، وهذا  
عبر عنه

(١) قاله من أ  
(٢) تعالى في من

(٣) قاله من من  
(٤) قاله من أ

(٥) نبهنا ، وشكلا في أ

(٦) قاله من من

وهذه الدلائل مبني على أصابع أحد<sup>(١)</sup> أو الرعدة حاصل ،  
التي لا يرى إلا لكونه عيبا ، والثاني أن الصدور على  
الصفة التي لو رآى لما رأى إلا لكونه عيبا

أما الذي يدل على أن التقديم تعالى حاصل على الصفة التي لو رآى لما رأى  
إلا لكونه عيبا ، هو أن الشيء ، بما يرى على أحسن ما يقتضيه معه الأساس  
والقديم تعالى على هذه الصفة بلا خلاف يتساوى من حالنا في عدمه ،  
لأنه تعالى حاصل على ما هو عليه في ذاته وموجود ، ونحن نعلم  
بما يرى ما هو عليه في ذاته ، وهم يقولون إنما يرى لوجوده ، والقديم تعالى  
حاصل على كل واحد من هاتين الصفتين ، فبدأ لا شك أنه تعالى حاصل على  
الصفة التي لو رآى لما رأى إلا لكونه عيبا ، فلا خلاف في أنه حاصل  
على الصفة التي لو رآى لما رأى إلا لكونه عيبا ، ولا يتصور له صدق في الأمر  
يرى عليها ، فثبت ما قلناه وأما الذي يدل على أن الواحد من حاصل على الصفة  
التي لو رآى لما رأى إلا لكونه عيبا ، هو أنه إنما يرى الشيء لكونه عيبا  
شرط صحة الخاصة وأربع اللوازم وهذا ثابت .

فإن قيل : ولم قلتم ذلك ؟ قلنا : لأنه متى كان على هذه الصفة و-  
رى ، ومتى لم يكن كذلك استحال أن يرى ، فثبت أن زكوة  
لكونه عيبا بشرط صحة الخاصة على ما قلناه ، لأن هذه الصفة يعلم تأثير  
من الأسباب والعلل والشروط

فإن قيل : نحن لا نسلم ذلك ، بل نقول : إن الشيء (٢) إنما (٣) يرى

الشيء خاصة وإنما يرى الشيء رؤية حلقية في بصره وإدراكه خاصة ، وما  
الأدراك ليس عيبا ، من رأسه على ما ذكره

فإن قيل : ومن أين أن الأدراك ليس عيبا ؟ قلنا : وكل معنى لوجب في  
الواحد ما مع صحة الخاصة وأربع اللوازم ووجود الإدراك ، أن لا يرى ما بين  
الخاصة في بعض الحالات بأن لا يخلق الله (١) الإدراك بموحدا يقتضي أن يكون  
من أيدينا أحسام عظيمة كالحيلة والبرهان ونحوها ونحن لا نراها فقد الإدراك  
وهذا يرجع النقص بالمسحوبات وبحق البصر ، بالعدم ، بله محال ، ما أدى  
إليه وجب أن يكون محالا

فإن قيل : إنما قطع على أنه ليس محصورا أحسام عظيمة ، وكيف محصور  
في كونه ولا يراها ؟ قلنا : إن العلم بأنه ليس محصورا شيء يقتضي طريق  
هو العلم بأنه لو كان أسما ، وقد سددهم هذه الطريق على أنفسكم لتجربكم  
في كونه ولا مروه ، فلا يمكنكم القطع على أنه ليس محصورا شيء ، فيلزم  
أن أربكم من ذلك أن الأنبياء نافذ هذه الطريق ، وهو العلم بأنه لو كان  
كذلك لم يمكنه القطع على أنه ليس محصورا شيء ، من طريق الإدراك ، وكذلك  
وجودهم أن يكون ولا مروه ، وجب أن يكون حال الأنبياء .

فإن قيل : أنس الأنبياء مع تجويزه أن يكون ولا يرى ، يمكنه القطع على  
أنه ليس محصورا شيء بأن ليس بعد ذلك الموضع حادا ؟ قلنا : كلامنا في  
مدين يستند أحدهما إلى الآخر ، وكان الأول طريقا إلى الثاني ، وهذا الذي  
ذكرناه ليس كذلك فلا يصح وهكذا الجواب بما قيل . ليس يمكنه القطع

(١) خاصة من ص

(٢) خاصة من ص

(٣) كما في ص

(٤) الطريقة ، في أ

على أنه ليس بمحصنة شيء من طريق الخبر ، لأن كلامنا في العلم الذي يستند إلى الإدراك .

هنا قيل : أليس هو أن صاحب الله علمه دمج معكم بطريق من لم يفعل ، فهنا حار مثله في مسائلنا ، فيجوز أن يكون بين أديبنا شيء ونحن لا نرى ، وما ذلك قطع على أنه ليس بمحصنة ، فلهذا من التوضيح مرقا ، لأن كلامه و عن سيد أودم في الآخر ، والأول من إلى الله ، هذا من أودم على أنه تلك الطريقة ، يحصل في العلم الذي يحصل به العلم ، ومن كذا (١) ما أودم ، لأن الله لم ينعى له علم خاص دمجاً ، و في حلقه (٢) الله تعالى حيناً ، فلا يشه ما ذكرناه .

هنا قيل : أليس جودتم أن يقاب الله صورة ، ردت إلى صورة أخرى ثم قطع على أنه لم يفعل ، فهنا حار مثله في مسائلنا والجواب عنه مثل الجواب عما مضى ، لأن كلامنا في عين أديبنا طريق إلى الآخر ، فبما : من أديب ذلك الطريقة على أنه ، لا يحصل في العلم الذي يحصل من ذلك الطريق ، والتميز من ردها هو الذي شاهدناه ، من قبل ، لا يستند إلى طريقه قد أديبنا على أحسن ، فجار أن نطلع على أنه هو .

هنا قيل : إن العلم بذلك يستند إلى طريق وهو الإدراك ، وقد أديبتم تدويركم على أنفسكم أن يقاب الله صورة فلا يمكنكم القطع على أنه هو ، فبين أن الأمر على أنه لا يستند إلى الإدراك ، بل لو كان كذلك لوجب ليس أدرك ردها ثم شاهدنا بعد ذلك أن مقفه لا محالة والمتميز .

علاوة ، فإن في الناس من يشهد شيئاً مرة ، ثم إذا رآه ثانياً تبيته ويعرفه ، وعنده من يشاهد مراراً ثم إذا رآه بعد ذلك لم يتيه ولم يعرفه ، ولا (١) ذلك إلا لأن هذا العلم غير مستند إلى الإدراك ، صحيح ما قلناه .

هنا قيل : ما الزمتونا في الإدراك لارم لكم في الشك ، لأن من الجائر عندكم : علم به شعاع أحد من شيء ، ومع ذلك يمكنه القطع على أنه ليس بمحصنة شيء ، كذلك في مسائلنا ، قال : إن من علم الله تعالى (٢) بعد ذلك سمع من لا يكون حاله صحيحة ، بل يكون حاله وحال الأخرى سواء ، وكلامنا في السلي إذا كان صحيح الحاشية ، فلا يزعم ما ذكرناه .

هنا قيل : إن العلم بأنه ليس بمحصنة شيء ، علم بحلقه الله تعالى هنا ابتداء ، لأنه يستند إلى طريق قد أديبنا : من الأمر على ما قلناه ، بل العلم بأنه ليس بمحصنة شيء ، يستند إلى أنه لو كان : به ، وعن هذا قال الأديب : فقد هذه الطريق لم يمكنه القطع على أنه ليس بمحصنة شيء ، والبصر لا حصل له هذا العلم أمكنه القطع على أنه ليس بمحصنة شيء ، وهذا أن أحد الطرفين يستند إلى الآخر ، والأول طريق إلى الثاني ، فمن أديب على أنه العلم الأول لا يحصل له العلم الثاني ، وهذا صحيح بوجه أو الإدراك من شيء ، "أول أديبنا" (٣) هذا هو الصفة التي لا يرى ، أي إلا يكونه علم ، وهذا هو معنى حاصل على الصفة التي لو رآه لا يرى إلا يكونه علمها ، والمواضع المقولة مرتفعة .

هنا قيل : ثم علم أن المواضع المقولة مرتفعة ، لأن المواضع المقولة من الرؤية مسته ، الحجب ، والزه ، والسكتة ، والبصر الممرط ، وكون المرئي مني نوراً مني

(١) نالته من |

(٢) لا يرى من |

(٣) وأن التوسعة ، في من

(٤) - الأول ، الحقة

(١) أديبنا ، في من

(٢) شاهدنا ، في من

(٣) نالته من من

(٤) يخلقه ، في من

في غير جهة محاذة الرأى ، تكون محله يتعص هذه الأوصاف ، وشيء منها لا يجوز على الله تعالى محال (١) من الأحوال

وإنما ظنا إلى المحض منع ، لأن للرأى إذا كان محضاً لا يمكن إدراكه ، ومتى كان مكتشفاً تمكن إدراكه (٢) . وهكذا (٣) الكلام في الرق ، والاعطاف والحمد للفرط ، وكون الرأى في غير جهة محاذة الرأى ، لأن للرأى إذا كان ببعض هذه الأوصاف لا يمكن أن يدرك ، وإن كان كذلك أمكن أن يدرك وهكذا ، إذا كان محل للرأى ببعض هذه الأوصاف لأن للرأى متى كان في محل محبوب أو رقيق أو لطيف أو بعيد ، أو كان محله في غير جهة محاذة الرأى لم يمكن إدراكه ، ومتى لم يكن كذلك أمكن ، وبهذه الطريقة يعرف المنع عما ليس بمنع

فإن قيل كيف قلتم إن المحضات تمنع عن الرؤية مع أنها ترى ما وراء الزجاج ؟  
فإن لا يمكن إنكار أن المحضات تمنع ، ومن أسكر هذا فقد أسكر العيان وحده بصره ، وأما ما ذكرته في الزجاج فإنما يرى ما وراءه لأن فيه حائل على طريق الانعراج ، ويختص بصر من الصفات والمساء فلا يحجب ما وراءه ، بل يحصل قاعده الشداع مع ما وراءه على وجه لا يأتري بينهما وبينه ، ولا ما تحرى بحرى السائر . وإنما قلنا إن فيه حائل على طريق الانعراج ، لأنه إذا أملى . ذه وشد رأسه وترك في الشمس فإنه يذهب ما فيه من الشمس ، فلولا أن فيه حائل على ما قلناه ، وإلا لم يذهب . فهذه الحلة أمكن رؤيته ما فيه ورؤيته ما وراءه ، كما أمكن رؤية مكتوف

(١) نالفة من ص

(٢) في حال . في ص

(٣) وحدا . في ص

فإن قيل كيف قلتم إن الرق يمنع عن الرؤية ، مع أن المختصر يرى الملك (١) ، والمحر يرى بعضهم بعضاً ؟ قلنا : لأن الرق لا يمنع بعضها وإن منع بعضها وهو صمغ الشمع وقتله ، والمختصر إنما يرى الملك لأن شماعه أقوى وأكبر ، وكذلك حال العين

فإن قيل كيف قلتم إن العطفات تمنع ، ومعلوم أن الجرح الواحد إذا أصم إليه غيره يدر . ؟ قلنا : الجرح الواحد إذا أصم إليه غيره خرج عن كونه طبيعياً بل هو كصمغ ، فلكثافة تصح رؤيته .

فإن قيل : كيف قلتم إن البعد للفرط يمنع ؟ مع أنها ترى السماء وما فيها من السكرأك ، نحو رحل وغيره من الفحوم ؟ قلنا : إن ما يرى السماء على بعد لأنها انتهى بحرم عظيم وضوء كثيف ، فلا حرم أن هذا القدر من البعد لا يثبت في حده بحداً مبرطاً . وبعد فإن رحل ناس في (٢) الحرم والهم بهذه المبرطة التي تراها ، لا ذلك إلا بعدة عت

فإن قيل كيف قلتم إن كون للرأى في غير جهة محاذة الرأى يمنع ، ومعلوم أن أحدهما يرى وجهه في المرآة مع أنه في غير جهة محاذة الرأى ؟ قلنا : إنما قد أحصا عن هذا من قبل ونكلمنا عليه .

واعلم أن الواقع على حريته أحدهما يمنع بنفسه والثاني يمنع بشرط ، أما للواقع بنفسه ، فهو كالخضاب ، وكون للرأى في غير جهة محاذة الرأى . وأما الذي شرط ، (٣) فهو على (٤) قسمين ، أحدهما ما يمنع لأمر يرجع إلى

(١) حرى . في ص

(٢) لئلا يترك . في ص

(٣) حال . في ص

وَأَمَّا مَا جَاءَ فِي تَرْجُمَةِ الْقُرْآنِ مِنْ أَنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ مِنْ طِينٍ فَهُوَ كَقَوْلِهِ  
 فِي الْمَثَلِ الْأَعْرَابِيِّ : «الْبَشَرُ طِينٌ» وَفِي تَرْجُمَةِ الْقُرْآنِ أَيْضًا : «وَالْإِنْسَانُ  
 خُلِقَ مِنْ طِينٍ» وَفِي تَرْجُمَةِ الْقُرْآنِ أَيْضًا : «وَالْإِنْسَانُ خُلِقَ مِنْ طِينٍ» وَفِي تَرْجُمَةِ الْقُرْآنِ أَيْضًا : «وَالْإِنْسَانُ خُلِقَ مِنْ طِينٍ»

وقد حال في مع عن به كاذب في نفع عن العمل ، فكأن مع  
عن العمل على قسمين ، أحدهما ، مع نفسه وذلك كالتهدد وما يجري مجراه ،  
والآخر ، مع غيره ثم ما نفع مد على ضربين ، أحدهما ، يرجع إلى الدعا  
وذلك هو غلة القدر والضمم ، والآخر يرجع إلى العمل ، وهو كونه نقضه ،  
كذلك للوائح عن الرؤية

مير قیل : ما اُسکر تم انا ایمان لا ری القدریم عالی تمناع غیر معقول ۲  
 ۱۰۰۰ لأن إناات ما لا یقبل یتیح جب احوالات ، ویدرم علیہ حوالہ اُن یکور  
 محصورہ احیام عطیہ وعر لا تراها تمناع غیر معقول ، ویزم مثل ذلك  
 فی المضموم ، وسموم حلافة

عزیز میں ما اسکر موان شمع من رؤیہ اللہ تعالیٰ ہو لہ تعالیٰ  
 ان برسا عیہ ، ولو شاء رأیہ ؟ قلنا : المشیئة إلیہ تدخل فیہا یصح قولہ  
 لا یسخر ، ولہذا فی رؤیہ تسخیل علیہ تعالیٰ علایہم ما ذکرتموہ  
 وعندہ وہ حار ذلك والقدره حائی<sup>(۲)</sup> حار ملہ فی المعنوم ، فیما ین یسخر  
 یا لا یرى لہ تعالیٰ لا یسخر ، ان برسا ولو شاء رأیہ ، فیکون ذلك حله  
 من الکلام ، كذلك ہی

[illegible]

فَقَالَ يَا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ كَيْفَ تَقُولُ فِي هَذِهِ الْمَقَالَةِ الَّتِي كَتَبْتَ فِيهَا أَنَّكَ لَا تَرْضَى أَنْ يَكُونَ لِلْإِسْلَامِ مُدِيرٌ مُنْذَرٌ؟

فمن حين ، ما أسكرتم ، ما يرى القدماء تعالى (١) (الآن) ، قال ، و أسماء لعلاء  
صروا ، لأن الزوجة طردت إلى العدم ، وهذا ، يوجب أن عدد كواكبا عالين ،  
من أنصفا ، وقد عرف حلاله .

ثبت قبل أنفس أنه تعالى حصل على الصفة التي هي "ع" لما علم  
الإلصاق عليها، والله بما حصل على الصفة التي له "ع" لا يكون عليها  
والموحى بمفعوله عن العلم ضرورة، ثم لا يجب في كل عاقل أن يعلم القديم  
تعالى، فإلا في مسائله، أن (٣) يكون القديم خاصاً على الصفة التي لورثي  
لورثي لا يكون عليها، والله بما حصل على الصفة التي لورثي لورثي  
الإلصاق عليها، ثم لا يجب أن يراد الآن

فقد إن بن الموضوعين فرقاً ، لأن المصحح و كونه عالمياً غير الموجب له ،  
إذ المصحح له إما هو كونه حياً ، ونوجب له إما "أ" هو الله ، وليس كذلك  
و كونه مدركاً ، لأن المصحح له هو كونه حياً ، وهو لموجب له أيضاً ، فصارق  
أحدنا الآخر .

ولتقوم شبه في هذا الباب :

من جعلها قوله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة »

(۶) لور، دی سی      (۷) اللہ میں ا

(۲۳) لیل عتا شعباً ، فحکرو الملوہ عن النحر اثنال : ائی اس پیکوں ،

(٢) لمعلمها، و (٣) للمعلمين، و (٤) للمعلمين وطلابهم، و (٥) للمعلمين وطلابهم ووالديهم.

فالله . بين الله تعالى أن الرجوع تنظر إليه يوم القيامة ، وهذا يدل على كونه مرئياً على ما قوله .

والأصل في الكلام عندهم أن عندهم من الاستدلال<sup>(١)</sup> بالسمع أصلاً ، لأن الاستدلال ناسخ يبيى على أنه تعالى عدل حكيم لا يظور التبع ، على التكذيب ، والنوم لا قولون يهد ، فلا يمكنهم الاستدلال بالسمع على شيء أصلاً وعلى " أنه قد سأل النظر ليس هو الرؤية ، وكلما علم فلا وجه لإعادته

ومما يفتقون به قوله تعالى " رب لئن لم أتظن إليك<sup>(٢)</sup> ظموا عهداً سأل ، فقد سأل موسى الله الرؤية ، عدل ذلك<sup>(٣)</sup> على أنها حادثة عن الله تعالى ، فلو أصحاح ذلك لم يحز أن يسأله فالله . والذي يدل على أن السؤال سؤال موسى عليه السلام وجهان ، أحدهما هو أنه أضاف الرؤية إلى نفسه ، والثاني أنه تاب ، والوجه لا يصح إلا من عمل نفسه

وقد أجاب شيخنا أبو المديل من هذا بأن الرؤية هي بمعنى العلم ولا اعتماد عليه ، لأن الرؤية إنما تكون ، بمعنى العلم متى بردت ، فهذا يفسد النظر فلا يكون ، بمعنى العلم فالأولى ما ذكره غيره من مشايخنا ، وهو أن السؤال لم يكن سؤال موسى وإنما كان سؤالاً عن قومه ، الذي<sup>(٤)</sup> يدل على قوله ، وجب محمد صلى الله عليه وآله ويسالك أهل الكتاب أن تترك عليهم كتابنا من السماء فقد سألوا موسى أكثر من ذلك فلما لولا لولا الله جبهة<sup>(٥)</sup> وقوله عز وجل " ولما قلتم يا موسى إن قومك لك نرى الله جبهة<sup>(٦)</sup> " مصرح الله تعالى بأن القوم هم الذين حلوه على هذا السؤال

رب أدنى آخر  
اليك

سورة الأعراف

ويدل عليه أيضاً<sup>(١)</sup> قوله حاكياً عن موسى عليه السلام " اتهدكنا بما فعل  
السموات منا<sup>(٢)</sup> " فيبين أن السؤال سؤال عن قومه ، والله سبحانه

عالم بغير حيل ، لولا أن الرؤية غير مستحيلة على الله تعالى وإلا لما حاز أن يسأله ذلك لأن نفسه ولا عن قومه ، كما لا يجوز أن يسأل الله عن الصاحبة والولد لما كانت مستحيلة عليه

فما<sup>(٣)</sup> أقوى يدعاه<sup>(٤)</sup> لأن مسأله رؤية يمكن من وجه ناسخ مما  
يطلب فيها دلالة سمعية ، بخلاف مسأله الصاحبة والولد

ويدل أنه علم أن الرؤية مستحيلة على الله ، ولكن سأل عن ذلك لأن الأمة لم يكن عندهم جواب ، فأن الله سبحانه ليورد من جهته جواباً ينفعهم

فأما ما ذكره في الصاحبة والولد فلا يصح ، لأنه إذا لم يسأل لأن الصاحبة والولد مستحيل على الله تعالى والرؤية غير مستحيلة ، بل لأنهم لم يطلبوا منه ذلك ، حتى يوقروا أنهم طلبوا منه ذلك ، وعلم أنه لا يفتقرون جوابه لما حاز أن يسأل الله تعالى ذلك ، ليورد من جهته جواباً يجمع

وقد قيل : إن بين الوصفين فرقاً لأن إحدى المسائل لا يمكن<sup>(٥)</sup> أن  
تسند<sup>(٦)</sup> عليها ناسخ ، والآخرى يمكن ذلك فيها ، فارتق أحد<sup>(٧)</sup> الآخر

وأما ما ذكره من أن السؤال سؤال موسى<sup>(٨)</sup> عليه السلام<sup>(٩)</sup> ، لأن  
أضاف سؤال<sup>(١٠)</sup> الرؤية إلى نفسه هو " رب لئن لم أتظن إليك " ، فلا يصح ،

(١) على ، في م

(٢) ناسخ من م

(٣) ناسخ من م

(٤) ناسخ من م

(٥) ناسخ من م

(٦) ناسخ من م

(٧) ناسخ من م

(٨) ناسخ من م

(٩) ناسخ من م

(١٠) ناسخ من م

(١) الاستدلال ، في أ

(٢) الأمر في ١٢٣

(٣) ناسخ من م

(٤) ناسخ من م

(٥) البراءة ٥٥

(٦) ناسخ من م

(٧) ناسخ من م

(٨) ناسخ من م

(٩) ناسخ من م

(١٠) ناسخ من م

(١) ناسخ من م

(٢) ناسخ من م

(٣) ناسخ من م

(٤) ناسخ من م

(٥) ناسخ من م

(٦) ناسخ من م

(٧) ناسخ من م

(٨) ناسخ من م

(٩) ناسخ من م

(١٠) ناسخ من م



لأنه غير ممكن أن يكون الله الذي هو قومه تحرره بصفته إلى نفسه ، وهذا ظاهر في الشاهد ألا ترى أن الكهنة منا إذا شفع لغيره في (١) حاجة ، رجا (٢) يقول : اتفضل حاجتي وأمنح طلبتي وما جرى هذا الطرى ، فيصير إلى نفسه وإن كانت الحاجة حاجة غيره . وأما ما قالوه من أن السؤال سؤال موسى ، لأنه نال من ذلك ، والتوبة لا تمنح إلا من قبل نفسه ، فلا يصح أيضاً ، لأن توبته هو ، لأنه سأل الله بمحضه القوم من غير إذن ، ولا يجوز من الأنبياء أن يسألوا الله تعالى (٣) بمحضه إلا من غير إذن صريح ، لأنه لا يجتمع أن يكون الصلاح أن لا يمتروا ، فيكون ذلك تعبيراً عن قبول توبته

وأما التصديق فلم يكن ذلك عقوبة ، وإنما كان ذلك (٤) امتحاناً واجلاء كما امتحن الله غيره من الأنبياء

وهذه الآية حجة لنا عليهم من وجهين :

أحدهما ، هو (٥) أنه سأل قال جميعاً لسؤاله « رب ارضني أنظر اليك » قال (٦) لي ترائي ولني موضوع للتبديد ، فقلبي أن يكون مرثياً البتة ، وهذا يدل على استحالة (٧) ذلك عنه ، فإن قالوا : ليس أنه سأل من حاله عن اليهود « ولئن يتصوره أبداً ما قدمت عليهم » أي لا يسمون الموت ، ثم قال : كيف أعظم يا مالك ليقض عليك قال : نعم ما يكون . فكيف حال إن لن موضوع للتأييد ؟ قلنا ، إن لن موضوع قلنا . ليس يجب أن لا يصح اسمها إلا حقيقة ، بل لا يجتمع أن يستعمل مجازاً ، ومن الخال فيه كالحال في قولهم أمد وسرير وجار ، فكأن موضوعاً حقيقة

(١) أخبرنا عن محسوب (١) ثم تسعمل في غيره على سبيل محار والنوع ، واستقام في غيره لا يقدح في حقيقة (٢) ، كذلك هي .

والوجه الثاني من الاستدلال بهذه الآية وهو أنه تعالى قال « لن ترائي » ولكن انظر إلى الجليل فإن استقر مكانه فهو ترائي (٣) وهو لا يستقر له حين ، لأنه إذا لم يكن غلباً ، فاستقر به بعد حركة ، وهو لا يثبت له حال ، لأنه لا يكون له سكون ، وهو لا يستقر له حين ، لا حين قد سجد وموسى ، فبعد من يكون قد علق قلبه باستقرار الجليل حالاً متحركاً ، ألا ذلك عجزاً ، لأنه مستحيل ، لأنه كاستقراره عند خيل حال متحرك ، يكون عند حركته قومه ، ما في « ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط »

وكما يتفقون به ، قوله تعالى « تعبتهم يوم بانوهم سلام » (٤) وقوله تعالى « فمن كان يرجو لقاء ربه فليصل عملاً صالحاً » (٥) إلى غير ذلك من الآيات التي ذكر فيها اللقاء .

والأصل في الجواب عن ذلك أن اللقاء ليس هو معنى الرؤية ، وهذا استعمل أحدهما حيث لا يستعمل الآخر ، ولهذا فإن الأعمى يقول : قيت فلاناً وحسب من الله ، وهو لا عليه ، ولا يقول : ربه . وكذلك عند سأل أحدهم غيره هل لست تلتفت ؟ فهو لا ، وكفى له أيتة عي الفصر فهو كان أحدهما

- |                |                   |
|----------------|-------------------|
| (١) الله من من | (٢) وبأن أن في من |
| (٣) الله من من | (٤) الله من من    |
| (٥) الله من من | (٦) الله من من    |
| (٧) الله من من |                   |

- |                        |                      |
|------------------------|----------------------|
| (١) الخبرات خصوص في من | (٢) خلق في من        |
| (٣) الأهم من من        | (٤) على الرؤية في من |
| (٥) الله من من         | (٦) الأهم من من      |
| (٧) الله من من         | (٨) الله من من       |

نعتهم يوم هو سلام  
في كان يرجو  
لقاء ربه

الله في الرؤية

سمى الآخر لم يحرك ذلك ، فثبت أن اللقاء ليس هو معنى الرؤية ، وأهم ما  
 — حملوه فيها محاراً ، ويريدون بذلك ، فوجدوا أن معنى هذه الآية عن  
 توافق دلالة المعنى فهو مراد بقوله تعالى « تعجبهم يوم يلقونه سلام »  
 يوم اللقاء ، ملائكة ، كما قال في موضع آخر « والملائكة يدخلون عليهم من كل  
 باب سلام علىكم » (١)

وأما قوله عز وجل « فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً »  
 ثواب ربه ، ذكر نفسه وأراد غيره . كما قال في موضع آخر « وإنا أنعموكم إلى  
 العزيز الظاهر » (٢) أي إلى طاعه المرمر النصار ، « وقال من ذهب إلى ربي »  
 أي إلى حيث أرى ربي . وكقوله « وجه ربك » أي وجاء أمر ربك . وعونه  
 « وسال القرية » بمعنى أهل القرية (٣) وجاز هذا أكثر من أن نحصى

وسعد ، غير كات (٤) هذه الآية دالة (٥) على أن المؤمنين رؤى الله ،  
 لوجب في قوله « فاعجبهم لقاء في ثوبهم إلى يوم يلقونه » (٦) أن ليس عن  
 لما يصيب أبصار رؤيته ، وهم ما لا يقولون بذلك فليس إلا أن الرؤية مستحالة  
 على الله تعالى في كل حال ، وأن لقاءه في هذه الآية محمول على عظامه ، كما في  
 الآية محمول على لقاء ثواب الله أو لقاء الملائكة

وفي الحكاية أن وصيكم النصاة استدلل بقوله عز وجل « فمن كان يرجو  
 لقاء ربه » على أنه تعالى يرى . فاعترض عليه ملاح فقال ليس الله  
 الرؤية ، لأن أحدهما بمعنى حيث لا يستعدن الآخر ، بل هو

فالأحرار ولا ساقط الكلام ، وفان يو كال الله ، معنى الرؤية ، بحيث  
 فيه يؤمنون وساقطين . وقد قال الله تعالى « فاعجبهم لقاء في ثوبهم إلى يوم  
 يلقونه » فيحسب أن يدل على أن المناقذين هم ، فقال له القاصي من أين لك هذا ؟  
 فقال له . من رجل بالبصرة فقال له أبو علي بن عبد الوهاب الحياتي ، فقال : لعن  
 الله ذلك الرجل ، لقد (١) بث الاعتزال في الدنيا حتى سيطر للملاحين على النصاة

ويعلم سلقون به ، قوله تعالى « كلا أنهم عندهم يومئذ لمحجوبون » قالوا : بين  
 الله (٢) تعالى أن الكفار يوم القيامة محجوبون عن رؤية الله ، وهذا يدل على أن  
 المؤمنين لا محجوبون ، وفي ذلك ما نقوله

والأصل في حواشه ، أن هذا استدلال بدليل انشطاب ، وذلك لا يستدعي  
 فروع الفقه فكيف في أصول الدين . وبعد ، قلنا في طاهر الآية . يدل على  
 أن الكفار يوم القيامة محجوبون عن رؤية الله ، لأنه تعالى « كلا أنهم عن  
 ربهم » (٣) يومئذ محجوبون (٤) « وقل عن رؤيته ربهم » ومعنى قاله المراد  
 بعونه عن رؤيته ، عن رؤيته ربهم ، قلنا ليس كذلك ، بل المراد عن ثوابهم ،  
 لأنكم إذا عدتم عن الظاهر قلتم بالتأويل أولى ما ، فنحن على وجه توافق  
 دلالة العقل

ويعلم . محجوب به ، جوع بصاحبه على أنه يرى . فهم درجة ، ويجب  
 النصاة ، بأنه تعالى يرى

هذا لا يمكن إدعاء إجماع الصعابة على ذلك ، فقد روى عن عائشة أنها

(١) قاله (٢)  
 (٣) هذه الآية دالة في

(٤) الرعد ٢٣  
 (٥) فاعجبهم  
 (٦) الرؤية ٢٧

(١) في من  
 (٢) فاعجبهم من (٣)  
 (٤) نصاة من من ، والآية من بعد ١٥

قالت لما سمعت قائلا يقول إن محمداً رأى ربه ، صالت : لقد ذهب شعري مماثلت ، ثلاثاً من رجم أن محمداً رأى ربه فقد أعظم الغربة على الله سال ، ثم قلت قوله تعالى : <sup>(١)</sup> ما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحاً أو من وراء حجاب لو يرسل رسولاً فيوحى بآياته ما يمشى <sup>(٢)</sup>

وجد ، فعدم من حال أمير المؤمنين على عليه السلام وكبار <sup>(٣)</sup> الصحابة ، أنهم كانوا ينعون أزواجه عن الله بعدى رأيت إذا نظرت في حطب أمير المؤمنين ، حبيب مشجونه بلى ربه عن الله تعالى ، <sup>(٤)</sup> فقلت ما قاله <sup>(٥)</sup>

وما يمتثلون له ، أخبار مروية عن النبي صلى الله عليه وآله ، وأما كبره يتصم الخبر والنسبه ، فيجب القطع على أنه صلى الله عليه وسلم <sup>(٦)</sup> لم يله ، وإن قال فإنه <sup>(٧)</sup> قاله حكاية عن قوم ، والراوى حذف الحكاية وقيل الخبر

ومن جعلها وهو أثبت ما يمتثلون له ، ما يروى عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال : <sup>(٨)</sup> سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القصر ليلة البدر <sup>(٩)</sup>

ونافي الجواب عن هذا طرف ثلاثة

أحدها : هو أن هذا الخبر يتصم الخبر والنسبه ، لأن لا يرى الله إلا مدوراً عالياً مسوراً ، ومعلوم أنه لا يجوز أن يرى القديم تعالى على هذا الحد ، فيجب أن قطع على أنه كذب على النبي صلى الله عليه وآله ، وأنه لم يقفه ، وإن قال فإنه حكاية عن قوم كما ذكرنا

أخبار مروية من الرسول

في الجواب ثلاثة طرق

والطريقة الثانية : هو أن هذا الخبر يروى عن قيس بن أبي حازم ، عن جرير بن عبد الله البجلي ، عن النبي صلى الله عليه وآله <sup>(١)</sup> وعلى آله <sup>(٢)</sup> وقس هذا مطعون فيه من وجوه : أحدها ، أنه كان يرى رأى الخوارج ، يروى أنه قال عند سمع عياً على ستر الكوفة يقول : انصرفوا إلى قبة الأحراب - يعني أهل النهروان - دخل بمصه قلبي ، ومن دخل معه أمير المؤمنين قلبه ، فأقل أحواله أن لا يمسد <sup>(٣)</sup> على قوله <sup>(٤)</sup> ولا يخرج غيره ، والثاني : قيل إنه حولط في عقله آخر عمره ، والكاتب يكتبون عنه على عذتهم في حال عدم التمييز ، ولا بدري أن <sup>(٥)</sup> هذا الخبر رواه وهو صحيح العقل أو محتط العمل ، وثالث <sup>(٦)</sup> عنه أنه قال لبس أصابعه أعطاني درهماً أنترى به عفا ، أصرب بها الكلاب ، وهذا من أعمال المخائيل ، ويقال أيضاً أنه كان محبوباً في بيت حاكم يصرّب على الباب حكماً يصلح <sup>(٧)</sup> الباب صحك ، فلا يمكن الاحتجاج بقوله لأن هذا دلالة الخسوف عليه .

وأما <sup>(٨)</sup> الطريقة الثالثة ، هو أن يقال ، إن صح هذا الخبر وسلم ، فأكر ما فيه أن يكون حراً من أخبار الآحاد ، وسير الواحد مما لا يقتضى العلم ، ومما لا طريقها <sup>(٩)</sup> القطع والنبات ، وإذا صححت هذه الجهة بطل ما يمتثلون <sup>(١٠)</sup> به . ثم إن هذا الخبر سارس بأخبار رويت ، منها ما يروى أبو خلافة عن أبي حنيفة أنه قال : قلت للنبي - هل رأيت ربك ، فقال : نور هو ، أي آراه <sup>(١١)</sup> أي ،

- |                                  |                 |
|----------------------------------|-----------------|
| (١) ناقص من أ                    | (٢) ناقص من أ   |
| (٣) ناقص من من                   | (٤) يحكى ، في أ |
| (٥) غلط ، في من                  | (٦) و ، في من   |
| (٧) مما طريقه ، في من            | (٨) غلط ، في من |
| (٩) صحيح مسلم ، كتاب الإيمان ٣٦١ |                 |

- |   |                         |
|---|-------------------------|
| (١) ناقص من أ   | (٢) النورى ٥٤           |
| (٣) وأما كبره ، في من   | (٤) غلط ما ذكره ، في من |
| (٥) ناقص من أ   | (٦) أيضاً ، في من       |
| (٧) البخارى مواليد ١٦ ، ٢٦ ، أدان ١٢٩ ، داود الزكاة ١٩ ، الترمذى الخ ١٦ ، |                         |
| ان حبل ٣ ، ١٩ ، ٢٦ ، ٢٧ ،   |                         |

أبهر هو ؟ كيف أرب ؟ خدع عمره الاستغناء جرياً على عادتهم في الاحتصار ، وعلى هذا قال الشاعر (١) :

تو الله ما أهدى وإن كتب دارماً ببيع دميت لم تبه  
وعن حارس عبد الله عن رسول الله صلى الله عليه (٢) وعلى آله وسلم (٣)  
أنه قال من يرى لله أحد في الدنيا (٤) ولا في الآخرة (٥) وقد قيل على  
عنه السلام هل رأيت ربك ؟ فقال : ما كنت لأعبد شيئاً إلا ما صي  
كيف رأيت ؟ فقال : لم تره إلا نصرته عند العيان ، ولكن (٦) رأته القلوب  
عقائق الإيمان ، موصوف بالجلالات ، معروف بالآيات ، هو الله الذي لا إله  
إلا هو إلى القيوم

ثم تناولوه بحس على وجه يوافق دلالة العقل ، فنقول : المراد به سترون ربكم  
يوم انصافه ، أي سمعون ربكم يوم انصافه كما سمعون الممر بينه البدر وعلى  
هذا قال لا تصفون لي ، به أي لا تشكروني في رؤيته فمفيه بأشياء ، فإن  
عمى رؤية الممر لم يحر ذلك والرؤية بمعنى العلم بحس به القرآن ، وورد  
به الشعر : فقال الله تعالى « ألم تر إلى ربك كيف عد الظل (٧) » وقال  
« ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الجبل (٨) » وقال « لو لم ير الذين كفروا  
أن السموات والأرض كانتا رتقاً ففلقناهما وجعلنا من الله كل شيء حي لولا  
فلقناهم (٩) » والى الشعر

رأيت الله يد مني راداً وأنتهم (٨) منك فاعطينا

أي علم الله تعالى (٩)

- (١) عمر بن أبي ربيعة ، الديوان ص ٥٦ (٢) انصاف من (٣)  
(٤) انصاف من (٥) لكن ، من (٦) انصاف من (٧)  
(٨) القرآن ص ٤٠ (٩) انصاف من (١٠) انصاف من (١١)  
(١٢) انصاف من (١٣) انصاف من (١٤) انصاف من (١٥)

وغير حاسم على

أمدون من صحت صدى معرف من الأرض لا ماء لدى ولا حور  
رى أن ما أجمعت لم تك مري وأن يدي عما نحت به صبر  
أما وى ما بقي الثراء من الفتي إذا حشر حن وماء وصق الصدر  
أما وى إن المال غادو أنح وما من المال إلا حاد يشو الله كـ (١)

فإن (٢) قال : النبي صلى الله عليه (٣) ورواه (٤) في هذا الخبر هو د  
البشارة بأصحابه ، وأنى سره في من سموا به ، أي في د الاحياء ، معوم  
أنهم معوموه ود الله (٥) في د منهم المصروف ، وأنهم المصروف  
لا نسب إلا في د الآخرة فإن قالوا أي شأنا في أن نعم الله تعالى ضرورية ؟  
فإن لأن لا يتم معونة نهار وبعد الفكر ، فإن (٦) قال : فيجب على هذا أن  
يكون المنصور والؤمنون سواء ، لأنهم يملكون (٧) الله ضرورية كالؤمنين  
فإن من ساهبين وسكان وإن سمو الله تعالى ضرورية فلا يكون حاشم  
وحال المؤمنين هو (٨) لأنهم إذا عرفوا الله تعالى ضرورية ، وحلوا حوام  
فإنهم ، إذا عرفوا قوماً وسرواً ، ويكون عشهم أهدأ وأرع ، وليس كذلك  
حال المؤمنين ، لأنهم إذا عرفوا الله تعالى ضرورية ، وعدوا حوام صفاهم ،  
إذا عرفوا حماً وحسرة ، وكانوا في معونة وعذاب

فإن قالوا الرؤيه إذا كانت بمعنى العلم تنعدي إلى مصروفين ، نحو رأيت  
فإنما فاصلاً ، ولا محور الاحتصار على أحد معوميه إلا إذا كان بمعنى الشاهد ،

- (١) الديوان ص ٣٩ ، والجلال لروسته ، ديوان (٢) انصاف من (٣)  
(٤) انصاف من (٥) انصاف من (٦) انصاف من (٧)  
(٨) انصاف من (٩) انصاف من (١٠) انصاف من (١١)  
(١٢) انصاف من (١٣) انصاف من (١٤) انصاف من (١٥)

قلنا لا يتسع أن يكون الأصل ما ذكرتموه ، ثم يقتصر على أحد معنويه توسعاً ومجازاً ، كما أن هراء التعدية إذا دخلت (١) الفعل الذي تنعدي إلى معنويه يقتضي معنويه إلى ثلاثة معنولين ، ثم قد يدخل على الأصل الذي هذا حاله ويقتصر على معنولين ، ولهذا قال تعالى « **لَوْ كُنَّا مِنْ أَهْلِ الْإِيمَانِ** » (٢) فأدخل (٣) التعدية على الرؤية واقتصر على معنولين على أن حال الرؤية إذا كانت بمعنى العلم ليس بأكثر من معنى حال العلم ، ومعنويهم يقتضون في العلم على أحد معنولين يقولون أعلم ما في حديث ، ولما قال تعالى « **تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا نَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ** » فإن قال إن العلم بهذا معنى المعرفة ، فهذا خبر أن يقتصر على أحد معنويين ، فكذلك : فافهم من هذا الجواب ، ففهم أن الرؤية في اعتبار معنى المعرفة لأن المراد بقوله : « **سَرُّوْا** » وبكم يوم القيامة ، أي ستعرفون ربكم يوم القيامة كما تعرفون القصر ليلة البدر ، فلا يجب أن يتمدد إلى معنولين

بمعنويين من جهة الفعل

والمتخالف في هذا الباب شبه من جهة العقل من جهتها ، ففهم : إن القدم تعالى (٤) عند ذكر (٤) لذاته فيجب أن يرى معنويه ، بل يرى ، وإلا خرج عن كونه ذاتاً لذاته ، وكل من قال إنه يرى نفسه قال إنه يراه غيره ،

قلنا : فإن هذه ثلاثة طرق أحدها ، هو أن يقول : « **إِنَّا لَا نَسْمَعُ** » (١) راء لذاته ، بل التذلل إلى إيماء يرى الشيء سكونه حياً بشرط وجود المدرك ، وكونه حياً من مقتضى صفه الذات ، وكونه مدركاً من مقتضى صفه الذات ، فكيف يصح أن يقال إنه يرى وجل راء لذاته ؟

والطريقة الثانية ، هو أن يقول : « **أَنَّ اللَّهَ** » (٢) تعالى ، راء لذاته ، أي ليس أنه

هو وجل لا يجب أن يرى للمعنويات مع كونه ذاتاً لذاته ؟ فإن قالوا : إيماء لا يبر (١) أن يرى للمعنويات (٢) لأن الرؤية مستعينة على المعنويات ، مع وكذلك القديم تعالى تستحيل عنه " ذابة ، فلا يجب (٣) أن يرى نفسه مع لم يزل

وبما يتفقون به ، ففهم ، قد ثبت أن الله تعالى راء لغيره فيجب أن يرى معه ، لأن الدلالة في صحة أن يرى غيره هي الدلالة في صحة أن يرى نفسه (٤) دليله الشاهد ، فإن كل من صح أن يرى غيره يصح أن يرى نفسه ، ومن لم يصح أن يرى غيره لم يصح أن يرى نفسه ، والله هو الذي حكم بقبوله وروى به الله

قلنا : ليس الأمر على ما نقلته ، بل الطريق إلى صحة الدلالة هو أن يثبت الحكم بنفسه ويروى بوجه ، وممكن (١) هذا ، ففهم الحكم عليه أولى ، وفي مسائلنا ما تعلّق بالحكم عليه ، فلا يصح ما ذكرتموه

وبعد ، فإن هذا قياس الزائ على المرئي ، وأحدهما مباين للآخر ، لأن المرئي إما يصح أن يرى الشيء لكونه حياً بشرط صحة الخاصة ، والمرئي إما يرى لكونه مرئياً في نفسه بشرط أن يكون موجوداً في الحال ، وليس كذلك القديم تعالى ، فلا يصح ما أوردتموه ، وهل هذا إلا كأن قال : « **إِنْ** » (١) من كان حياً ، كما يجب أن يكون ذاتاً للشيء ، يجب أن يكون مرئياً ، فكأن هذا حذف من الكلام ، كذلك هنا ، لأن المعنوي أن الشيء لا يرى لكونه حياً

- -

(١) نال من من  
(٢) حذركم من غيري  
(٣) نال من من  
(٤) نال من من

(١) نال من من  
(٢) نال من من  
(٣) نال من من  
(٤) نال من من

وإنما يرى سكوبه على الصفة إلى الحق في الإدراك، ولا يرى إنما يرى الشيء  
سكوبه حياً وبعد، في أسكوبه أن الواحدية في الصباح أن يرى عنه لأنه  
مما صح رؤيته، وليس كذلك القدماء لأن الرؤية مسجلة عنه، فيرى  
أحد ما الآخر.

ويستعملون به أيضاً، فوهم قد ثبت أن القدماء ليس موجود، فيجب  
أن يكون مرئياً.

ومما عاين ذلك هو أن قولهم ولم يسمي من كان موجوداً عبثاً<sup>(١)</sup>  
أن يكون مرئياً؟ فإن قالوا: لأن<sup>(٢)</sup> المصحح<sup>(٣)</sup> لا، إنما هو موجود، بديل  
أن الشيء متى كان موجوداً كان مرئياً، ومتى لم يكن كذلك لم يكن مرئياً،  
وهذه الطريقة يطمأئنه مؤثرات من المصحح وغير المصحح، إنما كتب صح  
قولكم إن الشيء متى كان موجوداً يرى، ومعلوم أن كثيراً من الموجودات  
لا يرى، كالإحداثيات والكرويات وغير ذلك؟ ثم يقولون: ولم يثبت أنه إذا  
لم يكن موجوداً لم يصح أن يرى، أو ليس عدكم أنه يجوز أن يرى المعلومات  
أن يحس الله تعالى الإدراك المنطوق بها؟ ثم يقال لهم: كيف يصح قولكم  
إن المصحح للرؤية، بما هو الموجود، ومعناه أن الشيء عندما يصح رؤيته كما  
يحدد له صفة الوجود يحدد له صفات أخرى، ليس أن تحمل الصفة المصححة  
الرؤية هي الوجود، أول من أن تحمل الصفات الأخرى، في أسكوبه أن المصحح لها  
غير هذه الصفة؟ فإن قيل: وما تلك الصفة؟ لا يلزمنا ساءه على طريق  
الحدس، غير أن تتبرع بقول: إن تلك الصفة إنما هو النحور في الجوهر،  
ولم يثبت في سكوبه، فإن قالوا: لو كان كذلك لأدى إلى اختلاف المصحح،

(١) فيجب، أي من

(٢) المصحح للرؤية، أي من

(٣) الواحد، أي من

(٤) المصحح من أ

(٥) المصحح من أ

(٦) المصحح من أ

ولم يثبت في لا يجوز، لا يرى أن يكون أحدية<sup>(١)</sup>، فيصح لكونه على قدر  
لم يثبت البتة، حتى وحسب في كل عالم أن يكون حياً، كذلك في مرئياً  
توكل. النحور هو المصحح للرؤية في جوهر، وحسب في كل مرئياً أن يكون  
متغير، وسواء خلافه، وحسب أنه لا تتغير اختلاف المصحح، ألا، ي  
أن المصحح يكون أحدية عما قادراً حياً موجوداً، أي هو<sup>(٢)</sup> كون القدماء  
سألي<sup>(٣)</sup> قادراً أحدية حياً، ثم ليس عبث أن يكون المصحح هذه الصفة فيه  
سألي، ذكرناه، من المصحح فما هو عنه في، كذلك في مرئياً

ومن يستعملون به أيضاً،<sup>(٤)</sup> قولهم: إن إثبات الرؤية لله تعالى لا يؤدي إلى  
حلوله، ولا إلى حدوث معنى فيه، ولا إلى تشبيه محله، ولا إلى تحويره في  
حكمه، ولا إلى سكوته في خبره، فيجب أن ثبت الرؤية لله تعالى وحال  
إنه مرئياً.

وهذه شبهة مسرفة من شيعت أبي علي، فإنه قال في كتابه من يكفر  
ومن لا يكفر: أن إثبات الرؤية لله تعالى على ما يقوله هؤلاء الأشعرية لا يكون  
كثيراً لأنه لا يؤدي إلى حدوثه، ولا إلى حدوث معنى فيه رعاة هذه الأمور،  
عظن القوم لجهلهم أن هذا يدل على إثبات الرؤية.

فيقال لهم: إن في الرؤية عن الله تعالى لا يؤدي إلى حلوله، ولا إلى  
حدوث معنى فيه، ولا إلى تشبيه محله، ولا إلى تحويره في حكمه، ولا إلى  
تسكوته في خبره، فيجب أن سبى عنه الرؤية، وهذه الطريقة من  
طلب القضية.

وعند ، فإن إثبات حرمان عبدة السلام في السب لا يؤدي إلى حدوث  
القديم تعالى (١١) ، ولا إلى حدوث معنى فيه ، ولا إلى سببه بخلافه ، ولا إلى  
سكده في غيره . ثم لا غيب أن يقال إن حرمان في السب السبابة ، وكذلك  
فإن إثبات عبدة عظمية من يرى وأصعب أن أعط منها لا يؤدي إلى ذلك (١٢)  
صفت (١٣) هذه الطريقة .

ثم يقال لم . إن إثبات الرؤية يؤدي إلى حدوثه ، وإلى حدوث معنى فيه ،  
وإلى تشعبه بخلافه ، وإلى محويزه في حكمه ، وإلى سكده في غيره ، لأن السب  
إلى يرى إن كان مقابلاً ، أو حالاً في المقابل ، وهذه من صفات الأقسام فيجب  
أن يكون القديم تعالى حياً ، وقد كان حياً يجب أن يكون محدثاً ، لأن  
الأقسام لا نحو من الثمانى الحديثة فيؤدي إلى حدوثه ، وكذلك إذا كان - ما  
تحوير على الحقيقة ، وحوير (١٤) عبدة الزبده والنقصان ، وإذا حازت (١٥) عبدة  
الحاجة حاز أن حور في حكمه ، ويكتب في غيره ، تعالى عن ذلك . فإن  
إثبات حرمانه في تعالى يؤدي إلى كل هذه المخالافات ، فيجب أن يسعى في  
على ما هو عليه .

اعلم أن من حاد في هذه المسألة لا يجوز حله من أحد أمرين ، أما  
بحق الرؤية فيقول إن الله تعالى يرى (١٦) مقابلاً أو حالاً في التقابل ، أو  
حكم التقابل ، أو لا يجوز فيقول به تعالى يرى فلا كيف . فمن ذهب إلى  
الذهب الأول فإنه يكون كافراً لأنه جاهل بالله تعالى ، والجهل بالله كفر  
والدليل على ذلك جماع الأمة ، وجماع الأمة حجة . ومن قال إنه تعالى (١٧)

(١) عبدة من أ

(٢) عبدة من أ

(٣) عبدة من أ

(٤) عبدة من أ

(٥) عبدة من أ

(٦) عبدة من أ

(٧) عبدة من أ

(٨) عبدة من أ

بلا ليد فلا يضر ، لأن السكينة ما يعرف شرعاً ، ولا دلالة من (١٠) عبدة (١١)  
الشرع يدل على ذلك . والذي أزمهم في السكينة هو أنه تعالى لو حاز أن  
يرى حاز أن يفسد ، خاصة في مذهبهم أن رؤية الله تعالى من أعظم  
الثواب ، ويجب أن يكون القديم تعالى مشهياً (١٢) مشهياً ، هو الله عن ذلك  
محلاً كبيراً ، وهذه جملة الكلام في هذا الفصل .

### فصل في نفي التام

والنقصان ، الكلام في أن الله تعالى وحد لا شريك له ، بارئ من  
من الصفات نية وإتقاناً على الحد الذي يمتنع .

وبل الشروع في المسألة لا بد من أن يبين حقيقة الواحد .

اعلم أن من حاد في هذه المسألة لا يجوز حله من أحد أمرين ، أما  
على مثل ما هو عليه ، وأما سببه أنه حر ، وفي حرمانه السواد والنقصان  
أنه وحد وقد سمع وروى أنه يخص صفته لا شريك فيه غيره ،  
كما هو حال وحد في ذاته وعنده يد وصفته لله تعالى أنه واحد إن هو  
القسم الذي لأن مقصود مدح لله تعالى بذلك . ولا مدح في أن (١٣) لا سحراً  
ولا نقصان ، وإن كان كذلك ، لأن غيره يشاركه فيه .

وأما هذا المدح في مسألة لا غير ، بما أن يقول إن مع الله قديماً  
ثباتاً سركه وحده ، ولا فائز به . ومن كان لا إشكال في إبطاله  
كالإشكال في إبطال ذهب الذي ، من أكثر أو عور . إن مع الله تعالى

(١) عبدة من أ

(٢) عبدة من أ

(٣) عبدة من أ

(٤) عبدة من أ

قديمًا ثابتًا شاركة في بعض صفاته ، والقائل بهذا مذهب الفطرية ، وهو : بوجه ،  
والخمس : وسنحصل الكلام عليهم في شاء الله تعالى وبه الثقة .

وعن مورد دلالة اسم كلا المذهبين بالافساد ، فنقول : لما كان مع - ه - من  
قديم ثلث موجب أن يكون مثلاً له لأن القدم صفة من صفات النفس بالاشارة -  
فيها بوجوب التماثل والاشتراك في سائر صفات النفس - وإذا كان كذلك  
والفهم على قدر له به وجد أن يكون الثاني أيضاً قدره قدامه ، فوجب صحته  
وقوع تجميع بينهما ، لأن من حق القادر على شيء ، أن يكون قدره على حس  
صفه إذا كان له صفه ، ومن حقه أيضاً أن يحصل مقدره - حصل رغبته -  
ولا مبع وذلك بوجوب عدد كراهه - يدست حد - فهو قدره وقوع تجميع بينهما  
بأن يريد أحدهما تحريك جسمه والآخر يريد أن ينكبه لكان لا يمتنع ؛ إما أن  
يحصل مراده ، وذلك يؤدي إلى اجتماع الصديق ، أو لا يحصل مراده ، وهـ  
فقدح في كون الواحد الذي نسب بالدلالة قادر له - ، أو حصل مراده - أحدهم  
دون الآخر - فمن حصل مراده فهو الإله ، ومن لم يحصل مراده فهو المصور  
والمصور مسهي المنصور قادر ففهمه والقادر بالقدرة لا يكون - لا حسه -  
العالم لا يجوز أن يكون حساً .

وهذه الدلالة مبينة على أصول - منها أن القدم قسم قسمه ، ومنها :  
الاشتراك في صفة صفات الذات بوجوب التماثل والاشتراك في سائر الصفات ،  
ومنها أن من حق كل قادرين صحته وقوع التماثل بينهما ، ومنها أن من حق  
القادر على الشيء - إذا دعاه الداعي أن يحصل لا محالة ، حتى لو لم يحصل خرج من  
كونه قادراً ، ومنها أن من حق القادر على الشيء أن يكون قادراً على حسن

صفه إذا كان له صفه ، ومنها أن من - ه - مراده يكون مجموعاً مسهي المنصور ،  
ومنها أن مسهي المنصور لا بد من (١) أن يكون قادراً - هـ - ، ومنها أن القادر  
بالقدرة لا بد من أن كرهه - هـ - ، ومنها أن حاشي لا لا يمتنع أن يكون حساً

أما الكلام في أن القدم القديم قديم لنفسه ، وأن الاشتراك فيها يوجب  
التماثل فقد تقدم .

وأما الكلام في - مر ح - كل قدرين صفة وقوع تجميع بينهما ، فهو  
لأن من حق القادر على شيء ، أن يكون قادراً على حسن صفه - هـ - كان له صفه ،  
وإذا قدر عليه صح وقوع التماثل بينهما على ما ذكرنا

من قبل : وما التماثل ؟ قلنا : هو أن جعل كل واحد من القادرين ما يجمع  
به صفة -

وأما الكلام في أن من حق القادر على الشيء - إذا دعاه الداعي إليه أن  
يحدث لا محالة - هـ - ، لأن الواحد - هـ - كان حاشي وبين صفه طمام شهي  
لهذه ، وكان به دع إلى - كنه لا بد من أن - كنه حتى له - كنه لخرج عن  
كونه قادراً .

وأما الكلام في أن من لم يحصل مراده فإن يكون مجموعاً صفاً  
لا يشك فيه ، لأنه لو لم يكن مجموعاً لحصل مراده ، فصار لم يحصل دل على  
أنه ممنوع

وأما الكلام في أن المصور مسهي المنصور ، فهو أنه لو لم يكن كذلك  
لحصل مراده ، فصار لم يحصل مراده دل على أن مقدره قد ناهي ألا ترى أن



أحدنا إذا حاول حمل الثقل فلا بد من أن يكون قدرته رائدة على ثقله حتى تمكنه رفعه . ومضى م يئس رحمه علم أن مقدوره قد تنهى

وأما الكلام في أن مسامي القصور قادر بقدره ، فهو أن الذي يحصر المقصورات في مجلس والعدد إنما هو القدرة ، فإذا تنهى مقدوره دل على أنه قادر بقدره .

وأما الكلام في أن القادر بالقدر لا بد من أن يكون حسيما ، فهو أن القدرة لا يصح الفصل بها إلا بعد استئصال محلها في الفعل أو في سببه صرفا من الأسباب . ألا ترى أنه لا تمكن رفع الفعل ما في أيدي من القدرة (١) إلا بعد أن يستعملها في الفعل أو في سببه موعا من الاستئصال ، فإذ كان كذلك وجب أن يكون حسيما

وأما الكلام في أن خالق العالم لا يجوز أن يكون جسما فقد تقدم

فمن فعل ما أسكرتم أن مقصورا واحدا ، لأنها قادران لئلا فلا يعجز وقوع التمايز ؟ وصار (٢) الحال به كالحال في الواحد مناسخ عنه ، فكأن لا يصح وقوع التمايز بينه وبين نفسه لما كان مقصورا واحدا ، كذلك هنا (٣)

وفي الجواب عن ذلك طرق :

أحدها ، مستلها شيئا أبو إسحق بن عياش ، ونحوها ، هو أن من حرك قادري أن يكون مقصورا متمايزا سواء كانا قادرين لئلا أو لمي لأن الذي دل على استحالة مقصورين قادرين ، لم يحصل بين أن يكونا قادرين لئلا أو لمي

خروج أبي إسحق  
ابن عياش

وما دل على صحة وقوع التمايز بين القادرين ، لم يحصل بين أن يكون هذه الصفة مستحقة للذات أو لمي

بيان ذلك ، أن من حرك القادر على الشيء ، إذا دناه الذي إلى فعل ، أن يحصل لامحالة ، وفي ذلك صحة ماخولة ، وكان يقول : إن هذه الصفة لا تنفع في المرات إلا مختلفة ، كما أن القدرة لا منع إلا محله . إلا أن الأعياد على هذه الطريقة لا يمنع لأن هذا يقتضئ الأصل الذي مهداه من قبل ، وهو أن الاشتراك في صفة من صفات الذات بوجوب الاشتراك في سائر صفات الذات ، فكأن يجب إذا قدر أحدهما على شيء لذاته ، أن يكون الآخر قادرا على ذلك للشيء .

والطريقة الثانية ، ما ذكره غامس القضاة ونحوها ، هو أن علم صفة التمايز بين كل قادرين وإن لم يعلم ماير مقصورا ، ولهذا يلزم هذه الأعراف يعرفون صفة التمايز ، ولا يجوز ما في مقصور . ولا تائلها ، إلا أن تعاقب أن يقول : إنما لم يعلم تمايز المقصورين لا علم صفة التمايز ، وأما ما ذكره غيره في هذه الأعراف فليس يصح (١) ، لأن هذه الأعراف يعرفون ماير المقصورات على سبيل المحل وإن لم يدعوا على سبيل التمهيل .

والطريقة الثالثة ، وهو (٢) أن القصور الواحد بين القادرين محال ، والبيان الذي يؤدى إليه ، يجب أن يكون محالا ، لأن ما يؤدى إلى (٣) محال يكون محالا مثله . وهذه الطريقة سهلة من طريق العلم ، مشكلة من طريق الجدل ، لأن المحصر أن يقول : هذا من دلالة التمايز إلى دلالة حري . ويمكن أن يقال إن (٤) هذا ليس بانتقال ، وإنما هو استئانة ببعض ما يدكر في دليل آخر وهذا

(٢) هو ، في

(٤) فائدة من

(١) يصح ، في

(٣) فائدة من

(٢) صار ، في

(١) القدر ، في

(٣) في مسامات ، في

ما ذكره  
القضاة

أحدها  
الرواية  
قدرة



وأشباعه ، وكلمك معلوم ضروره من دين النبي عليه السلام ، فهل هذا يجري الكلام في هذا الفصل . ١١

، اعلم أنا قد ذكرنا أنه لا خلاف و أنه ليس مع الله تعالى (٣) ثان  
يشترك في جميع صفاته ، وإنما الخلاف و أنه هل يجوز أن يكون مع الله ثان  
يسأركه في بعض صفاته دون البعض

هل يكون مع الله  
ناو في ساركة في  
بعض حركاته  
لا كما

والخلاف في ذلك هم الثنوية (٣). ثم اختلفوا: قسم من نسب إلهي النور والطلقة وقال (٤) تكونهما حين وهم الثنوية ، ومنهم من أنشأ إلهي النور والطلقة ، وقال (٥) النور حي والطلقة موات وهم الديناميسية ولا خلاف بين هؤلاء وبين اللاهوت في قدمهما وأن العالم مخرج منهما ، وأن حية النور العبري وجهة الطلقة العلوي ، ومنهم من قال بإثبات ثالث مع النور والطلقة لأهم لما رأوا أن العالم مخرج منها ظاهراً لا بد من ماوج يخرجه فأنشأوا الثالث وهم المرقسية . وأما المحوس فهم طائفة من الثنوية أيضاً ، إلا أنهم يعبرون

(١) خلقني لـ . وخذ د . من مسجدتي الملاهي على من القديم الثاني ، على . لو كان هذا خلق  
لوجب أن ينزلوا في جميع صغاته ومن جنت العدل والمكده ، إذا كان كذلك لم عبر أن يرس  
ولا أحصوا رسولاً كاداً ، وقد ثبت أن بيننا خلقاً وكل جسم الأبناء انفقوا على الأبناء . فأ  
لا اله إلا الله وأسمه ودموه إلى جنت ، فلو كان ثم من السكائر ذكاه كذباً ، وذلك لا يجوز من  
المكبح . أمي لو سأل المكده . - وهو دليل جيد على خلق الثاني

(٢) ص ٥٨

(٢) قال الكرويه ماضي أوليدين على الثور وظفلة ، وظفلة أوصفت ماضي من ظفلك ، قال الصيرفي . عن اسمكم ماضي ربح أن العالم مركب من أسنين وأصبيحة أحدهما ثور ، والآخر ناقة [ اللؤلؤ والنحل ١ : ٣٨٨ ] أما قوله : « بعد ثوبه فغريب مصداق » أي دعى الثور ربحاً وظفلة ، كما أنبى أصلاً ناكاً هو المدلل الجامع وهو سب الخراج [ اللؤلؤ والنحل ١ : ١٩٥ ] والخبر أنبوا أصلاً ، ولا لأن أحدهما للربح لأن هو الثور ، والآخر محض هو الظل [ اللؤلؤ والنحل ١ : ١٨٣ ] وقد أتيت الديجانية أصب بوراً وظفلة أحدهما يعمل الخبر مصداقاً وحيازاً وهو الثور ، والآخر بالظلم يعمل الأمر ما عا واضطراباً [ اللؤلؤ والنحل ١ : ٩١ ]

(١) وقالوا من  
(٢) وقالوا من

المباراة ، يسعون النور يردان والظنه أهر من ثم احتملوا ؟ فهم من قال عذما ،  
وهم من قال بقد يردان وحذوت أهر من . ثم احتملوا في كيفية حدوثه ؟  
فهم من قال إنه حدث من عوالت الأرض ، ومهم من قال لا بل حدث من  
عكره (الردية ، فإن <sup>(١)</sup> يردان لنا استوى له الأمر واستتب ، فسكر <sup>(٢)</sup> إلى عه <sup>(٣)</sup>)  
فقال لو كان مصاد يتارعى كيف يكون حال معه ؟ فتولد من فكره الردية  
هذه <sup>(٤)</sup> أهر من ، فقال له <sup>(٥)</sup> أنا سارعت وعجاستك وكاد يستلزل فسر ههنا  
ملك فاصطلحا إلى أهل معلوم وعدهر ، نه إذ سا- ذلك الوقت <sup>(٦)</sup> يصب حينئذ  
يردان أهر من ويقتله ، ويصو له العالم .

وعند هؤلاء الفرق الأربع ، أن النور مطبوع على الخلق لا يقدر على حلاوه ،  
وأن الظلمة مصنوعة على الشر لا يقدر إلا عليه ، والذي أدرك إلى هذا اللبس  
أنهم اعتصموا أن الآلام كلها هيئة منكوها الآلام ، وللملاد كلها حسه منكوها  
ملاباً ، وأن الفاعل الواحد يستعمل أن يكون فاعلاً للحس والقيح ، فأما  
الملك (١) فاعلينة يصل أحدهما الحس بطيه ، والآخر القيح بطيه

ودلالة التماس، كما نقل على صمد القول بأن مع الله تعالى ثانياً بشاركة  
في جميع صفاته، نقل على صمد مذهب<sup>(٦)</sup> هؤلاء<sup>(٨)</sup> أيضاً.

وأحد ما يدل على عبادتهم أيضاً ، هو أن التور جسم رقيق مهيء ،  
والفئة جسم قين غير مهيء ، والأجسام لا تخلو عن الحوادث ولا تنفك عنها ،  
وما لم ينفك عن الحوادث وجب حدوث مثله ، فكيف يجوز أن يكونا  
بدئين

- (١) أولاد من  
(٢) ناض من من  
(٣) جد من من  
(٤) ناض من من  
(٥) ناض من من  
(٦) ناض من من  
(٧) ناض من من

السلامة على طي  
مدينتهم  
والسلامة

النور والظلمة  
جيهان محمدتان

وأحد ما مثل على ذلك ، هو أنها إذا كانتا نديين وكان أحدهما قادراً لذاته ، ومن يكون كذلك إلا والخير والشر معذوران لكل واحد منهما ، وهذا يوجب أن يقع الاستثناء بأحدهما عن الآخر

لو كانا نديين  
وجب الاستثناء  
أحدهما عن  
الآخر

وأحد ما يدل على ذلك ، هو أنه لو كان الأمر على ما قالوه لوجب أن يجعل حسن الأمر والبهى والدفع والندم لأن الأمر لا يخلو ، إما أن يكون من الخير ، أو أمراً بالشر فلا يكون أمراً بالخير فلا يجوز ، وإما أن يكون أمراً للشر أو للظلمة ، لا يجوز أن يكون أمراً للظلمة لأنها غير قادرة عليه ، ولا يجوز أن يكون أمراً للتور لأنه لا يمكنه الامتناع عنه ، والأمر بما هذا حاله ، ثم له إمرة المرمى به من مابق بالتدول ، فكأن ذلك فيصح لما لم يمكنه إلا من ذلك ، كذلك هيئ : إن كان أمراً بالشر فلا يخلو ، إما أن يكون أمراً للتور أو للظلمة (١) ، والكلام فيه كالكلام في الأول .

يجعل حسن  
الأمر والبهى

وهذه القصة بمودى البهى وفى التدحوى للهم هذا هو الكلام على لما يورثه من النبوة .

وهكذا الكلام على اللصحية يكون (٢) ، غير أنها منحصرهم بوجه ١ فنقول إن الظلمة إذا كانت فاعله شر لا بد من (٣) أن تكون قادرة ، وإذا (٤) كانت قادرة لا بد أن تكون حية ، فكيف يصح قولهم إنها مرأة ؟

محصى في الرد  
على اللصحية

وهذا ما يورثه فالكلام عليهم مثل الكلام على أولئك (٥) ، ووجه

كلامه من حسن  
الترقيبه

منحصرهم ، وذلك الوجه هو أن نقول : إن هذا الثالث إذا كان مديناً ووجب أن يكون مثلاً لها ، لأن القدم صفة من صفات النفس ، والأشياء كلها (١) يوجب التماثل ، وهذا يوجب أن يكون مثلاً للتور والظلمة حياً ، فإذا كان أحدهما مدبراً على الخير ووجب أن يكون الآخر أيضاً قادراً عليه ، ووجب أيضاً أن يكون الثالث قادراً عليه ، وهذا يؤدى بوقوع الاستثناء به عبيدا

وأما الكلام على الجحوس الذين يقولون محسوث أهرمس ، هو (٢) أن يقال (٣) لم : إن يردان إذا حار أن يخلق ما هو أصل لكل شر ، فلا جاز أن يخلق الشر (٤) نفسه من دون واسطة ، وليس يمكنهم أن يقبوا ذلك علينا يقولون : ليس الله عندكم حتى الشيطان وهو أصل لكل شر ، فلم لا يجوز أن يخلق الشر نفسه لأننا لم نقل إن الشيطان موجب للشر وأنه مطبوع عليه ، بل هو قادر على الخير قدرته على الشر ، إن شاء حسد هذا وإن شاء حار ذلك (٥) ، فلا يرصا ما ألزماكم وإن لم هذا فإني يلزم إحقاقكم المحيرة لأنهم يقولون إن القدرة موحدة ، وأن المؤمن لا يقدر إلا على الإحسان ، والكافر لا يقدر إلا على الكفر . وهذا هو أحد حواء المصاهف بين مذهب الجيرة وبين مذهب غحوس لأهل - يقولون التور مبيع من شر ولا يقدر على الشر التة ، والظلمة مضبوحة على الشر ولا تقدر إلا عليه . وهذا مذهب تقوم به

ووجه آخر من المصاهف بين المذهبين ، هو أنهم يقولون إن مراح العالم حصل مناعتين بالتور والعنفه ، وأنه حسن من جهة التور ، فسبح من جهة الظلمة

الكلام على الجحوس

بين الجحوس  
والجيرة

(٢) أنا نقول ، في س  
(٤) ذلك ، في س

(١) به ، في س  
(٣) هو شر ، في س

(٢) اللصحة من س  
(٤) فاعله ، في س

(١) اللصحة من س  
(٣) اللصحة من س  
(٥) لا ، في س

وهذا هو مذهب القوم لأنهم يقولون : إن الكفر حاصل ما عدا ما لله تعالى  
والعبد ، وهو حسن من جهة الله عبيد من جهة الله .

ووجه آخر من المصاهاة ، هو أن الجحوس يستحسنون الأمر بما لا يضر عليه ،  
واللهي (١) عما لا يمكن الاعتكاف عنه . فإنهم ربما يصنعون بفترة إلى موسم  
حار ، ويشقون قراعتها ثم يذهبونها من هناك إلى أسفل ، ثم يقولون : أول  
ولا تترى ، ثم إذا سطت وماتت يأكلونها ويقولون : إنها بردان كست (٢)  
وهذا هو (٣) بعبه مذهب القوم لأنهم يقولون : إن الله تعالى أمر الكافر  
بالإيمان ، وهو لا يقدر عليه ، وسماه عن الكفر وهو لا يمكنه الاعتكاف عنه ،  
ووجه آخر من المصاهاة ، هو أنهم يقولون : إن سكاح الأم والبنات جصاص  
الله تعالى وقدره ، كما أن الحجرة يقولون فيه وفي جميع المنبعات ، أنها جصاص  
الله وقدره . بل حاتم أسوأ من حال الجحوس ، لأن الجحوس اعتقدوا أن طام  
البنات والأنهار حسن ، ثم أسافروا إلى الله تعالى ، والحجرة اعتقدت فيه التبع  
ثم أسافته إلى الله تعالى

وهذا ذكر وجه من المصاهاة بين مذهب (٤) الحجرة ومذهب الجحوس ترادها  
كراهية الإطاعة . وإذا قد تقرر ذلك صح دعوى تحت قول النبي صلى الله عليه وآله  
« القنطرة بجحوس هذه الأمة » (٥) وسعود إلى هذه الجملة إن شاء الله تعالى . ثم  
هو الكلام على التنويه من المادية والديسانية والرقمية والجحوس

وشبههم في هذا الباب ، هو أن ظنوا أن الآلام قبيحة كلها ، والملاذ  
كلها ، والفاعل الواحد لا يجوز أن يكون موصوفاً بانبياء والشر جميعاً

(١) ياب : أي من (٢) ياب : أي من (٣) ياب : أي من (٤) ياب : أي من (٥) ياب : أي من

وجوانها ، أنا لا نسلم أن الآلام قبيحة كلها ، وأن الملاذ حسنة كلها ، بل فيها  
ما يبيع فيها ما عس ، لأنها إما تصح (١) ونحس (٢) لوجوعها على وجه ، ولهذا  
يستحسن تناولها محل الشاق في الأسعار طلياً لعلوم والأرباح وأن يختص  
ومحسوم ، ويستفتح بقولنا الانتفاع بالأشياء المعصوبة .

وبعد ، علم لا يجوز في الفاعل الواحد أن يكون موصوفاً بانبياء والشر ؟  
فإن ظنوا : لأنها متضادات ، فلنا - ومن أين أن الألم واللذة يتضادان - ومن  
لا نسلم ذلك بل هما من جنس واحد . وبعد فإن لم يجر في الفاعل الواحد أن  
يكون موصوفاً بهذين دعة واحدة ، يجوز أن يوصف بها على وقتين ، فهذا جاز  
في الفاعل الواحد أن يعمل الألم في وقت واللذة في وقت آخر ، فلا تحتاج  
إلى فاعلين .

وقد سألنا مشايخنا رحمهم الله ما تامل لا يحبس لهم عنها .

صها ، هو أننا لو قدرنا أن يكون ههنا دخلاً دفعا إلى ظلمة شديدة ، صاع  
من أحدها بكرة واستر الآخر من العدو ، فإن هذه الظلمة محزنة (٣) إلى من  
شتر من العدو ، ومبينة (٤) إلى من صاع هذه البكرة . وكذلك إذا علمت الشمس  
بأن هذا النور يحسن إلى من صاع هذه البكرة منه ، مسمى إلى من استقر عن  
العدو . وفي هذا أصل مذهبهم

وهذا السؤال إنما أورده شيخنا أبو المذيل على بعض الثبوت فأسلم .

ومن ذلك أحد أبو الطيب قوله (٥)

(١) تحس وقلة ، أي من (٢) تحس ، أي من

(٣) ياب : أي من

(٤) ياب : أي من

(٥) ياب : أي من

الله ، والألم من  
جنس واحد

مبينة بالمتنازع  
للجنة المحسوم

فكم نظام لمن عند من ، نخب أنب للثبوت تكذب  
وفاء دي لأعداء (١) إلى الله (٢) وراثة فيه جو الدلال المحجب

ومن هذه الأسرار ، أن أعداء يعرفون كارب ، من يدعي بعد ذلك ،  
فإن النور ، قد وضعوه حصة من حجاب الشر وهو الكذب ، وإن كان  
العدو ، قد وضعوه حصة من حجاب الخير وهو العبد ، ولا يمكنهم أن يسموا  
إن العالم أجمعاً والكاذب الآخر ، لأن كلامنا (٣) في شخص واحد

وسواء ، أن أحداً يدعي ، ثم يعتذر من الشر ، ومن للعتذر ؟ فإن قالوا  
النور ، قد وضعوه حصة من حجاب الشر ، هو (٤) لا بد ، وإن كان العدو ،  
قد وضعوه (٥) حصة من حجاب الخير وهو الاعتذار ، فإن قالوا : الله ،  
تسبى والنور يعتذر ، قلنا : الاعتذار من غير الإساءة فيجب ، وهذا يقتضي  
وصف النور بحصة من حجاب الشر ، فإن قالوا : الاعتذار من غير صاحب  
الإساءة لا يصح ، ولهذا (٦) في قوله بغير من إساءة ووجه ، بالركب  
من نفس ذاته ، قلنا : الواقع يعتذر من إساءة نفسه حيث ركب ناديب ووجه ،  
وكذلك الركب إما بغير من إساءة نفسه حيث ، حر حرمة في السبب ،  
يكون أبعد من الرعي ،

وسواء أن أحداً ينصب ثم يرد ، من العاصب ومن الراد ؟ فإن قالوا :  
النور ، فإن عدو وضعوه حصة من حجاب الشر وهو العصب ، وإن كان  
العدو ، قد وضعوه حصة من حجاب الخير وهو (٧) داندصوب (٨)

(٩) قالوا : أنس من علي في كذبكم « الله نور السموات والأرض »  
وهو هو سرور ، قد لا يعنى لكم نكتة لله من ، لأن لاستدلال  
مكة ، ينس على القول بتوحيده وعدله وأتم لا يوافق بذلك ، ثم إن المراد  
(١٠) قول (١١) حتى « الله نور السموات والأرض » أي يسر السموات  
والأرض ، قد أثر بعمل وأراد به العمل وهذا كثير في كلامهم إلا  
(١٢) ترى أنهم ؟ هو من رجل صوب وعدل ورعي ، وقد يتركه أنه  
أصف لم إلى منه صرح « مثل موره » وهذا معنى أن يكون نور  
هو وإن يكون ذلك كذلك إلا وما قلناه على ما قلناه

### فصل ، في الكلام على التصاري

من أن مذهب التصاري لا يحد يحصل على ما ذكره النوعي أي  
كتب « الآراء والذرات » ، وكفى مذهب مذهب أن تصب على العمل ،  
صفت ، حاصلة على مثل هذا الرجل فقد كان لثرا إليه في معرفة لذهب ،  
والكلام منهم فتح في موضعين

أحدهما ، في (١٣) التثنية ، فإيهام يقولون : إنه تعالى جوهر واحد ، وثلاثة  
أقارب أقوم الأب ، صوب به ذات الذي عر اسمه ، وأقوم لأن ، أي  
الكلية ، وأقوم روح القدس ، أي عباد ورعا يسيرون الصارح فيقولون  
إنه ثلاثة أقام ذات جوهر واحد ،

(١) النور ، ٢٤ (٢) قوله ، في من

(٣) راعى ، في من

(٤) في الأصل ، أي القبيح ، والنوحي هو صاحب أول القبيح ،

(٥) فافهم من

(٦) كلاماً ، في من

(٧) وضعوه ، في من

(٨) الرد المنصوب ، في من

(٩) سرى فيهم ، في من

(١٠) روى ، في من

(١١) فافهم من من

والموضع الثاني من (١) الأعداد فقد اتصفوا على القول به، وقالوا أنه تعالى  
 أحمد المسيح فصل للمسيح طبيعتان: طبيعة ناسوتية، وأخرى (٢) لا هوتة  
 ثم احتفظوا به، فقال بعضهم: به إذا أخذ به دائماً حتى صار دائماً دائماً  
 واحدة، وهم اليسوعية (٣). وقال، الباقون وهم النسطورية لا بل أحداً  
 مشبهة، على معنى أن مشبهتها صارت واحدة، حتى لا يريد أحدهما إلا ما يريد  
 الآخر. ونحن نقصد كلامهم في الموضعين جميعاً من الله تعالى

رأى اليسوعية  
 والنسطورية  
 في الأعداد

أما (٤) الكلام عليهم في الثالث فهو أن يقال إن قولكم أنه تعالى  
 جوهر واحد ثلاثة أقسام متافضة ظاهرة، لأن قولنا في الشيء أنه جـ،  
 يقتضي أنه في الوجه الذي صار واحداً لا يتجزأ ولا ينقسم، وقولنا ثلاثة يعني  
 أنه مجزئ، وإذا قلنا به واحد ثلاثة أقسام كان في قسماقص ثلاثة شئ تعالى  
 في الشيء: إنه موجود مضمون، أو قديم محدث

سبح القريب  
 ورد عليه

وعلى أنه تعالى ليس جوهر، بل لو كان جوهرًا لكان محدثاً وقد ثبت  
 قديمه، وهذا قولهم إنه جوهر واحد ثلاثة أقسام

ونعد، فلو جاز في الله تعالى أن يقال إنه جوهر واحد، ثلاثة أقسام  
 أن يقال: إنه قادر واحد، ثلاثة قادرين، وعالم واحد ثلاثة عالمين،  
 واحد ثلاثة أحياء. ومتى قلنا كيف يكون قادراً واحداً، ثلاثة قادرين؟  
 وعالم واحد ثلاثة عالمين؟ قلنا: كما يكون شئ واحد ثلاثة أشياء، فليس -  
 أحدهما في العقل إلا كعدد الآخر، فقد ظهر نقائص ما جفوتوه في ذلك

(٢) طبيعة ه قس

(١) ناقص من م

٣. يجوز به. د. ن. يجوز به. وقد قلنا اليسوعية بالأقسام الثلاثة، وقالوا أنه ب. الكلام  
 عما ورد به، الإ. هو المسيح وهو الظاهر بحسبه من هو [ن. والنقل ١٧٣] ر. أ.  
 ب. ن. ح. ب. د. قال: الله تعالى واحد ذو أقسام ثلاثة (الوجود وح. والماء) و  
 د. ع. الذات. ن. والنقل ١٧٤ (١) وأما م. م.

فإن قيل أليس قولون: سائر واحد وإن كان ذا آخر، وأبداً، ودار  
 واحد وإن اشتملت على بيوت وأروقة، وعشرة واحدة وإن اشتملت على أعداد  
 كثيرة ثم لا ينقص كلامكم، فهذا حراً في قول جوهر واحد ثلاثة أقسام  
 ولا ينقص كلاماً أبداً؟

قيل له: ولا سواء، لأن هذه الأسماء كلها (١) من أسماء الجمل. فالمرض  
 بقولك إنسان واحد أنه واحد من جنسه ناس لأنه شئ واحد، وكذلك إذا قلنا  
 دار واحدة وعشر - وحقه، بخلاف ما تقولونه (٢) في القديم تعالى فإنكم تجعلونه  
 شيئاً واحداً في الحقيقة، ثلاثة أشياء في الحقيقة، فلو لم يكن الناقص من الوحدة  
 الذي ذكرناه.

ثم يقال لهم: ما سترون بهذه الأقسام؟

فإن قالوا: سقنا بأقسام الأب ذات الباري، قلنا: هذا أسمكم وجسم  
 بهذا الأقسام في ذات الله تعالى على بعد هذه المسافة وفساده، وإلى (٣) ماذا (٣)  
 رجعوا بالأقسام الآخرين؟

فإن قالوا: رجع سبها إلى صفتين يستعظمهما القديم تعالى وهو كونه  
 متكلاً حياً، قلنا: إن الحي وإن كان له كونه حياً حال، فليس له كونه  
 متكلاً حال وإعنا الرجوع به إلى أنه فاعل الكلام على ما هو مبين  
 في موضعه

على أن الذات لا تتمدد بتعدد أوصافه، فإن الجوهر الواحد وإن كان

(١) ناقص من م

(٢) تقولون، م. م.

(٣) م. م. م.

موصوفاً بكونه جوهرًا ومتحيزاً وموجوداً وكائناً في جهة ، فإنه لا يستد  
بشدة هذه الأوصاف ولا يخرج عن كونه واحداً ، فكيف أوجبت تعدداً  
لتعدد أوصافه . ولم خصصوه واحداً أو ثلاثة ؟

و بعد ، فإن هذه الطريقة توجب عليكم أن تريدوا في عدد الأقسام عد  
صغاره (١) حل وعراً (٢) وأن تشعروا أنه أقنوماً بكونه قادراً ، وأقنوماً بكونه  
عائلاً ، (٣) وآخر (٤) بكونه مفتركا ، ورأساً وخائساً بكونه مريئاً وكارحاً جو  
يلعب عدد الأقسام ثمانية أو تسعة ، وقد عرف صغاره

هذا إن رجعوا بالأقسام إلى الصفات وإن قالوا : إنما يرجع بها إلى  
معان قديمة هي الحياة والكلمة ، فقد (٥) عدت مقالاتهم بدلالة التامع ، و  
أوردنا على الكلاية

واعلم ، أن أقرب ما يحمل عليه كلام النصارى هو هذا الوجه ، وعلى هذا  
حسن شيوخنا رحمهم الله هذا الوضع وجهاً من الصعابة بين الكلاية  
وبين القوم .

قد حكي أن أبا محالد (٦) وكان من شيوخ النبل ، اجتمع مع ابن كلاب  
 يوماً من الأيام فقال له : ما تقول في رجل قال لك فارسيه  
نومردى (٧) وقال الآخر أنت رجل ، هل اختلفا في وصفك إلا من جهة

النجارى  
والكلاية

(١) من رجل ، في م (٢) وأقرباً ، في م

(٣) خلف من م

(٤) هو أحد من المفسرين الجندى من أفك الناس وأطهم بالحديث كان ، من أم -  
النجارى وأحد عنه أبو الحسن الجندى ، ذكره القاسمى والمحكم وابن الرضوى في الطبعة الثالثة .  
(٥) ( ٥ ) كلمة فارسيه معناه : رجل

العبارة ؟ فقال لا ، فقال فكذلك سيات مع النصارى ، لأنهم يقولون  
إنه تعالى جوهر واحد ثلاثة أقسام ؛ يصون بها الحياة الأبدية ، وبشكلم  
كلام أرى ، فليس يبيكم خلاف إلا من جهة العبارة

وقال هؤلاء النصارى يلزمكم أن تقتصروا على أقنوم واحد ، لأجل  
أن هذه الأقسام إذا اشتركت في القدم (١) فلا بد من عائتها ، ولابد من أن يد  
بصغرها من البصر مما يرجع إلى ذاتها ، وذلك يوجب أن يقع الاستعداد  
وأعدها عن الباقي ، حتى يقال : إنه تعالى جوهر واحد وأقنوم واحد  
على ما قوله للكلاية أنه يلزمكم أن تقتصروا على إثبات معنى من هذه  
اللعاني ، وأن لا تشعروا سواه ، لأنه (٢) يقع الاستعداد عن الجمع لمشاركته إلهامها  
في القدم . على هذا يجري الكلام في النسب

وأما الكلام في الاتحاد ، فالأصل فيه أن بين حقيقة الاتحاد

اعلم أن الاتحاد في اللغة اجتماع من الوحدة ، لأنهم متى اعتقدوا في الشئين  
أنهما صارت شيئاً واحداً يقولون إلهما اتحاداً والشئان (٣) وإن سمحاً أن يصيرا  
شيئاً واحداً ، إلا أنهم إذا اعتقدوا محته لم يكونوا محطتين في النسبة ، وإنما  
مخلوطة في النسبة على مثل ما قوله في نسبهم للأصنام آفة ، وهذا لأن الأساس  
على اعتقادهم (٤) .

وإذا قد عرفت ذلك ، فاعلم أنهم ولم يخفوا في الاتحاد اختلوا في كميته ،  
فهم من قال بالاتحاد من جهة الشئ وهم التسطورية ، ومنهم من قال إنه  
من جهة الذات وهم اليتيمية

(١) القدم ، في م

(٢) فاعلم من أ

(٣) لأن به ، في م

(٤) اعتقادهم ، في م

ودود على  
النصارى في  
الاستعداد  
على صحتها

معنى الاتحاد

الفسطاط : أمة  
للجنة  
المطربة : أمة  
هذه



ومحسناً بالكلام على انه اشارة منه على قولكم انه حال اتحاد المسيح من حيث طبيعته ، لا تعبر ، إما أن تريدوا به أنه تعالى يريد بإرادته المسيح ، وأن المسيح يريد بإرادته الله تعالى الموجوده لا في محل ، أو يريد به أنها لا يختصان في الإرادة ، بل لا يريد أحدهما إلا ما يريد صاحبه ، وإي هذه الوجوه أردتم هو فاسد .

أما الأول ؛ فلهذا تعالى لو جاز أن يريد بإرادة المسيح منع أنها موجودة في قلبه صار أن يريد بإرادته موجوده في قلب غيره من الأنبياء ، وذلك يخرج المسيح من أن تنبئ (١) له مرة الاتحاد والنبوة .

ومع ذلك ، فالمرحى أن يريد بإرادته في المسيح لحاز أن يكون بكرة في إبراهيم عليه السلام ، لأن بعد أحدهما العقل كعدم الأمر ، وذلك يقتضي أن يكون حاصل على صفات متضاده ، وذلك مستحيل .

وأما الثاني ، فلأن الإرادة لا توجب للمير حالا إلا إذا احتصب به غايه الاختصاص ، والاختصاص بالمسيح هو طريقه المألوف ، حتى يسجدوا له . يريد في قلب غيره ، لا توجه (٢) سوى أنها (٣) لم تحب ، فكيف يريد بالإرادة الموجوده لا في محل ولا اختصاص لها به .

وأما الثالث ، فلأن القديم تعالى قد يريد ما لا يعلم المسيح ولا يستفده ولا يظنه ولا يحظر به أصلا ، وكذلك المسيح ، يريد ما لا يريد الله تعالى كالأكل والشرب وغيرهما من المباحات ، فقد كلام النسطورية إذا قالوا بالاتحاد من جهة الفسدة

وأما اليعفرية ، فالكلام عليهم إذا قالوا بالاتحاد من جهة الذات ، هو

(٢) لا لأنها ، في س

(١) يكون ، في س

أن يقال هم : لا يتحد العرس بذلك من أحد وجوه ثلاثة : فلما أن يراد (١) أن داب الله تعالى وودات المسيح صاروا ذاتاً واحده ، أو يراد (٢) به أنها متجاوزا ، فحصل بينهما الاتحاد من طريق المجاورة ، أو يراد به أنه تعالى حل بالمسيح ، فاعتمد به على هذا السبيل

والأقسام كلها باطله

أما الأول ، فلأن الشبثين لو صاروا شيئاً واحداً لزم خروج الذات من صفاتها الذاتية ، أو (٣) حصول الذات الواحدة على حسي مختلفين للنفس وذلك مستحيل .

وأما الثاني ، فلأن المجاورة إنما تصح على الجوهر لأجل أنها من أحكام التعبير ، ألا ترى أن العرس والمعلوم لما امتنعان عنهما التعبير استعمال عليهما المجاورة ، فكذلك سبيل القديم تعالى (٤) ، لأن التعبير مستحيل عليه وعلى أن المجاورة لا تقتضي الاتحاد ، فإن الجوهرين على مجاورتهما لا يخرجان (٥) عن أن يكونا حريرين ، ولا يصيرن جوهرأ واحداً .

وأما المألوف ، فالمرحى به إلى الوجوه بحسب (٦) الغير ، والغير متغير ، والله تعالى يستحيل ذلك عليه لأنه يترتب على الخلو ، ويقضي أن يكون من قبل هذه الأعراس وذلك محال .

وقد (٧) ثبت ما قوله النصارى في الاتحاد والتثليث جيباً

(١) يريدوا ، في س

(٢) يريدوا ، في س

(٣) واحد ، في س

(٤) فاصد من س

(٥) يجرى ، في س

(٦) بحسب ، في س

(٧) قد ، في س

الأصل الثاني  
العقد

## الفصل الثاني في العدل

وما الأصل الذي من الأصول الخمسة<sup>(١)</sup> وهو الكلام في العدل وهو كلام  
يرجع إلى أقوال القدماء على حل زعم ، وما يجوز فيه وما لا يجوز ، فذلك  
أوحى به خبر الكلام في العدل على الكلام في الواحد  
ومن الاشتغال بالدلالة على هذه الحالة رد ذكر الحكمة فيه ، رد ذكر  
حججه العدل

أعم أن العدل مصدر عدل عدلاً ، ثم قد يدكر ويرد به العمل ،  
وقد يدكر ويراد به الماعل

فرد وصف به العمل ، غير أنه كل عمل حسن بعملة الماعل ينفع به غيره  
أو يضره ، إلا أن هذا يقتضي أن تكون خلق العالم من الله عدل عدلاً ، لأن  
هذا الشيء فيه ، وليس كذلك ، فالأولى أن هو موفيق عن المعير ،  
واسميته الحق من

فأما إذا وصف به الماعل ، فمثل طريق المياسة ، كقولهم : «صانم صوم» ،  
والمرادى ربحاً ، والصور مور ، إلى غير ذلك ، ونحن إذ وصفنا القديم على بأنه  
على حكمه ، فلا ريب أنه لا يصلح التبيين أو لا يحسنه ، ولا يلزمنا غير واجب  
عنه ، وإن أمعنا كلاماً حسنة وقد حان ذلك لمحرمه أصوات إلى الله  
سأل كل مبيع

(١) خمس من الأصول وأحد عشر مقاصد لهذا العلم ، ستمسك الثاني ، وقد رأينا مرة  
من أصول الأصول الأولى التي وصفها في أو أبحاث التوحيد أن يبين كل الصغر بالأمر  
وذلك في المعنى السابعة

ومحرم الدلالة على ذلك؛ هو أنه تعالى عالم بفتح القبيح، ويستحسن عنه، عا  
بإسمائه عنه، ومن كان هذه الحالة لا يختار القبيح بوجه من الوجوه

وعده الدلالة نسي على أن الله تعالى عالم بفتح القبيح، وأنه مسمى عنه  
وعالم باستثناء عنه، وأن من هذه الحالة لا يختار القبيح بوجه من الوجوه

أما الذي يدل على أنه تعالى عالم بفتح القبيح فقد مر، لأننا قد ذكرنا أنه  
سأل عالم لذاته، ومن حق العالم لذاته أن يعلم جميع<sup>(١)</sup> المعلومات على الوجوه  
التي يصح أن تعلم عليها، ومن الوجوه التي يصح أن علم الموم عليه مع  
القبائح، فيجب أن يكون القديم سأل حلالاً به

وأن الذي يدل على أنه تعالى مسمى عن القبيح، قد تقدم أيضاً، لأن  
قد بينا أنه غنى لا تخور عليه الحاجة أصلاً

وأما الذي يدل على أنه تعالى عالم باستثناء عن القبيح فقد ذكرنا أيضاً  
صحي ما تقدم

وأما الذي يدل على أن من كان هذه الحالة لا يختار القبيح بوجه من الوجوه،  
هو أننا على ضرورة في الشاهد أن أحداً إذا كان عالمًا بفتح القبيح، مستبعد  
عالمًا باستثناء عنه، فإنه لا يختار القبيح البته وإنما لا يختاره لعدم صحته، مع  
ص، حتى لو محرم شرط من هذه الشروط ليجز أن يختاره وعلى هذا  
هؤلاء الظالم يتصنون<sup>(٢)</sup> أفعال الناس، إنما لأنهم لا يعرفون وجه الاعتدال  
أو<sup>(٣)</sup> لا اعتدالهم بهم فيجوزون إليه في السبقيل - يبين ما ذكرناه و...

(١) جمع، في س  
(٢) و، في أ

(٣) يضررون في س

(١) ويستحسن في س

(٢) منها، في س

(٢) -، في س

أحدنا أو حيز بين الصديق والكاذب وكان النعم في أحدهما كالنفع في  
آخر، وقيل له: إن كذبت أعطيتك درهما وإن صدقت أعطيتك درهما،  
عالم بفتح الكذب مستحسن<sup>(١)</sup> عنه عالم باستثناء عنه فإنه لا يختار  
كاذب على الصديق لا ذلك إلا لعدم بضعه وبضائه عنه وهذه العلة بعينها  
في حق القديم سأل فيجب أن لا يختاره البته، لأن طرق الأدلة لا تختلف  
بداً ولانها

لأن قيل ومن أن الله في ذلك ما ذكرناه حتى يتبينوا الغائب على  
أحد؟ قلنا لأن الله ليست بأكثر من أن شب الحكم شأناً، وبروره  
الها، وليس هناك ما يعيق الحكم على<sup>(٢)</sup> أولى

لأن قيل ومن أين أن ما حصله الله مع جف عنه الحكم، وأنه ليس  
بذلك تعيق الحكم به أولى؟ قيل له: لأن الواحد منا إذا حصل فيه هذه  
الشروط فإنه لا يختار القبيح وإن علم أي ما عدم، ومتى انحرط شرط من  
هذه الشروط جاز أن يختاره وإن وجد أي ما وجد، صح أن هذا الحكم  
موقوف عليه، وليس هذا<sup>(٣)</sup> ما تعيق الحكم به أولى

فلن قلنا إن هذا بناء على أن الواحد ما يحرق بصره عنه ولا يعلم ذلك،  
لأن من مذهب أنه يحرق عليه في هذه الأفعال، وأما محبقة منه قلنا إنما لم  
لأن الدلالة على مذهبكم الفاسد، وإلى حينه على الدلالة

ويعد، فإننا لا نكلم في هذه أنه مع من طارح في أصل تلك المسألة،

لأن هذه المسألة من مروجات تلك المسألة ، لا يحسن أن نتكلم في مروج من المروج ولا نقرر أصله . كما لا يحسن أن نكلم اليهودي السج على الجدين ، ولا الخدمه في الرؤية ولما ثبت (١) أنه تعالى ليس بحسم وما ثبت (٢) نبوة محمد صلى الله عليه وآله .

وسط ، فلا خلاف بيننا وبينكم في أن هذه التصرفات محتاجة إلينا ومتعلقة بنا ، وأنه مختارون فيها . وبما خلاف في وجهة التعلق أو كسب أو حدوث . فعدنا أن جهة التعلق إنما هو حدوث ، وعندكم أن جهة التعلق إنما هو الكسب فلا حاجة للمازعة .

وبعد ، فلو كان الأمر على ما ذكرتموه ، وحب صحة أن تخلق الله تعالى في أحدنا وهو عالم بفتح القبيح مستغن عنه علم باستغنائه عنه ذلك ، حتى يقع منه الكذب دون الصدق في الصورة التي ذكرناها ، والمعلوم خلافه . فإن قيل - هذه الدلالة بيني على أن أحدنا غي ، ونحن لا نسلم (٣) ذلك ، فكيف يكون عيا وهو يبدأ في أشد الحاجة .

قلنا إنما هي الدلالة على أن أحدنا (٤) غي على الإطلاق ، وإنما قلنا من استغنى بالحس عن الفصح ، لا يختار الفصح أصلاً . وإذا وحب ذلك فمعاً ، ليس مني على الإطلاق ، وإنما استغناؤه شيء عن شيء . فالقديم سأل وهم أغنى الأغنيا ، أولى سلك وأحق .

فإن قيل كيف عظم الحكم الواحد يصل كثرته ، ولو جار ذلك ههنا لخار في الحركة مع المتحرك ، والشهوة على الشتهي ؟

وجوابنا ، أن ذلك إنما لا يجوز إذا كانت القوة موجبة ، فأما إذا كانت مكشوفة فإنه يجوز . وهذا فإنه علينا الظلم ذكره ضرراً لا منع فيه ولا دفع ضرر ولا استحقاق ولا الظلم لأحد الوجهين المتقدمين .

فإن قالوا قورسكم ، أن الواحد من لو حذر بين الصدق والكذب وكان يفتح في أحدهما كانع في الأمر فإنه لا يحذر الكذب على الصدق لأنه يستغنى بالصدق عن الكذب ، ليس أولى من أن يتركس عليكم فيقال : بل يستغنى بالكذب عن الصدق ، قيل له . لو كان ذلك (١) كذلك ، لكان يجب أن يختار أحدنا الكذب على الصدق في بعض الحالات مع وجود هذه شرائع ، ومعلوم خلاف ذلك .

وقد أورد رحمه الله في الكتاب الثاني الذي ذكره شيخنا أبو علي ، وهو أنه يعلم ضروره أن أحدنا لا يشوه نفسه كأن يدين النظام في رقبته ويركب كسب ويمس في الأسواق ، لأدراك إلا يصعب بقبه ويعناه عنه .

إلا أن قبحهم أن تشبه فيه فيقول : إنه إنما لم يفعل ذلك لأنه يستضر به حالة الاستمرار ، حتى لولا لخار أن يحار .

فالأولى في مثال ما ذكره شيخنا أبو هاشم وهو أن أحدنا إذا كان عالماً بفتح الكذب وحب الصدق ، وقيل له (٢) إن كذبت أعطيك درهماً وإن صدقت أعطيك درهماً (٣) ، فإنه لا يختار الكذب على الصدق ، لا (٤) ذلك إلا لصحة بقبه وعناه عنه .

(١) غلبة من

(٢) إن صدقت أعطيك درهماً وإن كذبت أعطيك درهماً . في من

(٣) ولا في من

(٤) (٢٠٠ - الأصول الفقهية)

(١) ثبت ، في من

(٢) الواحد من ، في من

(٣) ثبت ، في من

(٤) علم ، في من

فإن قيل إن هذا يبي على أن الصدق والكذب يساويان ، فكيف يصح ذلك وأحدهما يستحق عليه المدح والثواب والآخر يستحق عليه القم والعقاب ؟

فإن له : أما ما ذكرتموه في الصدق فلا يصح ؛ لأنه يجوز أن يكون في الصدق ما لا يستحق عليه المدح والثواب ، ولهذا فإن أحدا لو جلس طول سهاره يقول السماء فوق والأرض تحتي فإنه لا يستحق المدح والثواب إن لم يستحق المم والثقاب . وحل أنه يجوز أن يكون في الصدق ما يستحق عليه المم واللجنة ، كأن يحصل الدلالة على بى وقد مواري عن غيره

وأما ما ذكرته من الكذب ، فهو وإن كان كذلك ، إلا أنه لا يجوز أن يكون المرء ممن لا يقال به مدح ولا يحمل بالثم هذا في الله ، وأما العقب فإن من احتار أن يكون المرء ملحداً رديفاً ، لا يقر بالله تعالى ولا باليوم الآخر ، ولا بتعدد القباب والثواب ، ومع ذلك فلو علم قبح الصبح واستمى<sup>(١)</sup> عنه لم يحتره أصلاً

وقد أجاب عن ذلك شيخنا أبو عبد الله البصري جواباً أدن من هذا فقال إن أحداً لو حبر بين الصدق والكذب وقيل له : إن صدقت أعطيتك درهماً وإن كذبت أعطيتك درهماً ودرهماً آخر في مقابلة ما يستحقه من المم على الكذب ، فإنه لا يختار ذلك أبداً لا ذلك إلا لعله يقيعه ويبناء عنه

فإن قيل : كيف يمكنكم قياس القاب على الشاهد ، ومعلوم أن أحداً

فا لا يختار الصبح إلا ليلته بيقينه وحاشه<sup>(٢)</sup> إلى ذلك ، كذلك لا يختار الحسن إلا ليلته منفعة أو دفع مضرة ، فقولوا مثله في القاب . ولئن فرقتم بين الموصفين في تلك المسألة ، فافرقوا بينهما في هذه المسألة

ولنا في الجواب عن ذلك طريقتان

أحدهما<sup>(٣)</sup> طريقة جدلية ، وهي أن نقول إن ما ذكرتموه من النعم غير ما استدللك به وعمزل عما أوردناه ، فلا يلزمنا الجواب عن طريق الجدول

والثانية طريقة علمية ، وهي أن نقول بمرعاً ، إن أحداً كما يختار الحسن لما ذكرتموه من النعم ودفع الضرر ، فقد يختاره لحسنه ولكونه إحصافاً . الذي يدل على ذلك وجوده . منها ما ذكره شيخنا أبو هاشم ، وهو أن أحداً لا يختار بين الصدق والكذب وكان النعم في أحدهما كالنعم في الآخر ، فإنه يختار الصدق على الكذب ، لا ذلك إلا لحسنه وكونه إحصافاً ، ولا يسمع فيها سوا . ومنها ما ذكره شيخنا أبو المديل ، واستدل به أبو إسحق بن عياش ، وهو من مشايخنا ، وهو قوهم قد ثبت أن الله<sup>(٤)</sup> تعالى فاعل للحسن وعالم به ، فلا يختار ؛ إما أن يعمل لاحتياجه إليه وذلك مستحيل عليه ، أو عمله لحسنه<sup>(٥)</sup> كونه<sup>(٦)</sup> إحصافاً عن ما يؤوله . وهذا لأن العالم لما يعمل لا يعمل إلا لهدس<sup>(٧)</sup> حبر ، فإذا نطل أحد الوجهين بى الآخر

ولم يذكر قاضي القضاة أن أحداً لو لم يعمل الحسن إلا لمر<sup>(٨)</sup> منعه

الحسن ليس  
لا لقصته

(٢) أحدهما ، في م

(٣) وفكونه ، في م

(١) واحتياجه ، في م

(٢) القديم ، في م

(٣) لكونه حراً ، في م

(٤) واستثنائه ، في م

أو دفع مصره لوجب أن لا يوجد في عالم الله تعالى مسم على غيره ، لأن المسم إنما يكون مسمًا إذا قصد المنة وجد الإحسان إلى الغير ، حتى لو لم يكن كذلك لم يكن مسمًا . وعلى هذا فإن الرار إن قدم الشيب الفاجر إلى المشتري فأخذ في مقادير الذهب فإنه لا يكون مسمًا عليه لما كان عزمه به مع نفسه لا مع الشري . وقد قيل : إن كل عاقل يستحسن بكال عقله إرشاد الصالح ، وأن يقول للأعمى وقد أشرف على به سكاك يردى فيه نعمة أو (١) سرية لا راءك إلا لحسه وكونه إحسانًا فقط .

فإن قيل : ما أسكرتم أنه إنما جعله رحل للتوب ، أو طلبًا للمدح ، أو هربًا من اليوم ؟ قل : إن مريض الكلام في حل عاصي القلب ، حتى (٢) العواد ، لا يزال هلاك الصالحين ، ولا محتمل بالمدح والثناء ، مع قدر رندين ، لا يؤمن بالله واليوم الآخر ، ولا يقر بالثواب والعقاب ، ويعلم أنه والحال هذه يستحسن بكال عقله إرشاد الصالح وأن يقول للأعمى والحال ما ذكرناه نية أو سرية ، ولا وجه لذلك إلا حسنه وكونه إحسانًا .

وقد سلك شيخنا أبو عبد الله البصري طريقة أخرى ، وهي أن كل عاقل يستحسن بكال عقله التفرقة بين المحسن والسي . وإنما تفرق بينهما لاعتد وإلا فلا فزع في ذلك ولا دفع ضرر .

وقد اعترض عليه فقيل : إن هذه تفرقة ضرورية ، فكيف أصغت إليها ؟ وأجاب عن ذلك : بأن التفرقة إنما تكون ضرورية متى عرف المحسن والسي . ضرورة : فما إذا لم يعرفها فهو بمنزلة من لم يعرف وعمل أ . على التفرقة بينهما .

وهذا أيضًا غير واضح ، فإن التفرقة بين المحسن والسي . على الحالة ضرورية ، (١) والعزم ووطيد النفس على معنى الخير محال ، فبذلك لا يسميه هذه العلاقة إلا أن مريض الكلام في التفرقة بينهما على سبيل التصيل ، فحينئذ قد يعلم ويثبت .

وقد أورد قاضي القضاة في الكتب هذا السؤال على مذهب وأجاب عنه ببعض ما سر ، وألحق به ما لم يمر .

فمن ذلك ، هو أن قال : إن الواحد ما إذا لا يختار المحسن إلا لجر منعة أو دفع مصره ، لأنه لمحقه بذلك مشقة ، فلا حرم له . فلا يد استخراجه نعمًا أو دفع به ضررًا ، والقديم تعالى يستحيل عليه المشقة ، فإما أن يختار المحسن لحسنه وكونه إحسانًا على ما نقوله . وكل ما يملكه الله تعالى إنما يملكه لحسنه وكونه إحسانًا إلا العقاب ، فإنه إنما يملكه لحسنه فقط . ومن ههنا أشبه العقاب في أعمال الله تعالى لنجاح وإن لم يسم بذلك ، لأنه تعالى لم يعرف حاله ولا دل عليه ، وإنما يوصف العقل بأنه مباح متى كان هذا سبيله .

فإن قيل : قولكم إنه تعالى لا يختار القبيح لعله يبعثه ويعناه عنه يبيى على أنه ضيق من الله تعالى فعل من الأعمال ، ونحن لا نساعدكم على ذلك .

فيل له : إن القبيح إنما يقيح لوقوعه على وجه ، فمتى وقع على ذلك الوجه وجب قبحه سواء وقع من الله تعالى ، أو من الواحد ما . وهذه مسألة كبيرة اختلف الناس فيها .

فصدنا أن القبيح إنما يقيح ووقوعه على وجه نحو كونه ظلمًا ، وعند

أبو القاسم التليجي أن القبيح إنما يقع لوقوعه بصفته وعينه ، وإلا ذهب  
مع الحيرة ، وعند بعضهم أن القبيح إنما يقع للرأى ، أو يكون  
(١) يلوكون مرويين (١) محدثين إلى أمثال هذا ، والمجلس إنما حسن لأنهم

ومح قبل الاشغال بإعداد (٢) هذه (٣) المذاهب بصحح ما قوله

فلا بد من على ذلك هو أن العلم أن الظلم قبيح ، وإنما (٤) صح (٥) كونه  
ظلماً ، بدليل أنا مني عرفه ظناً عرفنا صحه وإن لم يعرف أمراً آخر ، ومن لم  
يعرف كونه ظلماً لم يعرف قبحه وإن عرفنا ما عرفنا فبأن الظلم إنما صح  
لوقوعه على وجه واحد وهو كونه ظلماً ، هذا لأن العلم بالقبح فرع على العلم بوجه  
القبح إما على جهة تو تفصيل ، فيجب من وقع على ذلك الوجه أن يكون  
صيحاً ، سواء وقع من الله تعالى أو من العباد ، لأن إحاطة كماله في الحركة  
ولم يحد بها كونه لحسن متحركاً ، فكيف لا يختلف ذلك بحسب اختلاف العاطلين  
لما كانت جهة ، كذلك في مسائلنا

فإن قيل : لم لا يقع القبيح (٦) بصفته وعينه (٧) على ما قوله شيخكم  
أبو القاسم التليجي ؟ قيل له : لأن الفعل الواحد يجوز أن يقع قبيحاً مرة ، أن  
يقع عن وجه مسيئاً وأخرى أن يقع على خلاف ذلك الوجه ، ألا ترى  
أن دخول الدار مع أنه شيء واحد لا يمنع أن قبيح مرة ، أن يكون لا عن  
إذن ، وبمعنى أخرى أن يكون عن إذن ، وكذلك فالسجدة الواحدة لا يمنع  
أن تحسن بأن تكون سجدة لله تعالى ، وتقع بأن تكون سجدة للشيطان ،  
فصل ما قاله أبو القاسم -

(١) مرويين مرويين

(٢) مرويين مرويين

(٣) تصحح في أ

(٤) تصحح في أ

(٥) تصحح في أ

(٦) تصحح في أ

(٧) تصحح في أ

فإن قيل : ما أنكرتم أن القبيح يقع بصفته وعينه ، وكونه مرويين  
محدثين على ما قوله هؤلاء الحيرة ؟ وإنه لو كان كذلك لوجب إد  
بهي الله تعالى عن المدن ، لإعجاب أن يكون صيحاً ومنه أمر بالظلم  
والكذب أن يكون حسناً لأن القلة فيهما واحدة (١) ، والعلوم خلافه .

وبعد فلو حسن الفعل لأنهم وجه لله ، السكائر يجب كما لا يقع  
من الله تعالى فعل بعد النهي أن لا يحسن منه فعل أيضاً لنقد الأمر

وبعد فلو كان كذلك ، لوجب عيس لا يعرف النهي والناهي ، أن لا يعرف  
صيح ونظم والكذب ، لأن العلم بالقبح فرع على العلم بوجه القبح ، إما على  
جهة أو تفصيل . ومعهم أن المصلحة يعرفون قبح الظلم ، وإن لم يعرفوا  
النهي والناهي

فإن قيل : إنهم لا يعرفون قبح الظلم ، وإنما يعتقدونه .

فيل له : لو أمكن أن يقال ذلك عهد ، لأمكن أن يقال إنهم لا يعرفون  
الفرق بين السواد والبيض لأن سكون النفس في أحدهما كسكون النفس  
في الآخر ، وقد عرف خلافه

وبعد هو كان كذلك ، لوجب إد أمر أحدهما بالنظم والكذب أن يكون  
حسناً ، وإد بهي عن المدن والإضاف أن يكون قبيحاً ، وأن لا يعرق الخلال  
بين أن يكون من قبل وبين أن يكون من قبل (٢) الله تعالى ، لأن الفعل  
في إحاطتها الحكم لا يختلف بحسب اختلاف العاطلين ، ألا ترى أن الحركة  
لما كانت جهة في كون الذات متحركاً (٣) لم تغرق الخلال بين أن تكون

(١) ثابت في أ

(٢) متحركاً في أ

(٣) جهه في أ



من قبل الله تعالى وبين أن يكون من قبل غير الله تعالى ، كذلك هما .  
وقد عرف حلاله

وسد ، فلو كان كذلك ، لوجب في الشيء الواحد أن يكون حساً معباً  
دعماً واحداً ، بأن يأمر به بعضهم ويمنع عنه الآخرون ، والمعلوم حلاله .  
هذا إذا جعلوا العلة النهي .

فأما إذا جعلوا العلة في فتح القصر كونها مملوكة من مربيين محدثين ، كان  
المسكوك عليه أن حاش مع الظلم والكذب وغيره من القبائح فكأننا مع  
العدل والإنصاف ، فيجب أن يكون العدل معاً كونها مملوكة من مربيين  
محدثين ، والمعلوم حلاله

وسد ، فلو كان كذلك ، لوجب فيس لا يعرف كونها مملوكة من مربيين  
محدثين (١) أن لا يعرف مع الظلم والكذب ، وسلام أن هؤلاء المحدثين  
يعرفون فتح الظلم ، وإن لم يعرفوا كونها (٢) مملوكة من مربيين (٣) محدثين .

بأن قبل قولكم إن التبيح إنما يقع وقوعه على وجه ، ومقتضى وقوعه  
على ذلك الوجه فيجب من أي فاعل كان ، لا يصح لأن الإمانة بالهدم والرق  
وعيره من الوجه ، يحسن من الله تعالى وتبيح منا ، وكذلك إبلاص الأفعال  
والنهاية يحسن منه وتبيح منا فاعل ما ذكرناه

فيلزم : بما يحسن من الله تعالى الإمانة بالإبلاص لعلنا نلزم العلة منقوذة في حاشا ، هي  
من (٤) حبه الله تعالى تنصص الاحتياط واللفظ ويحسن الله تعالى (٥) في حاشا (٦)

- (١) نالقه من من  
(٢) حبه من من  
(٣) ممانته من من  
(٤) مربيين مملوكة من من  
(٥) نالقه من من  
(٦) ممانته من من

من الأعوان ما يورث عليها ، حتى لو خير أحدنا بين الألم مع تلك الأعوان  
وبين الصحة لاختار الأول ليصل إلى تلك الأعوان ، وليس كذلك الواحد  
حاشا فإنه لا يعرف الصلابة من الفسدة ، حتى يقال إن الإمانة والإبلاص  
من حبه بنصص اللصق والصناعة ولا ينصص نصاً في مقدمتها الأعوان النوعية  
عليها ، صارق حالنا حال القديم سالي ؛ حتى لو قدرنا وقوع ذلك من الله تعالى  
هل الوجه الذي يقع ما تبيح ، أو وقوعه سالي (١) على الوجه الذي يقع من الله  
تعالى لحسن

صل والرسم في الكلام في أنه تعالى موصوف بالقدره على ما لو حله  
فكان فيبعا (٢) .

والخلاص فيه مع النظام وأنى على الأسوارى والملاحظ ؛ فإنهم ذهبوا  
إلى أنه (٣) تعالى غير موصوف بالقدره على فعل ما لو حله لكان قبيحاً ، وإلى  
هذا ذهبت الجيرة (٤) فإن من منبهم : أن الله تعالى غير موصوف بالقدره على  
التفرد بالتبجح ، وإن قدر على أن يحمله كماله لعلنا نلزم خلاف حال (٥)  
النظام وطبيعته لأنهم ناقصوا من حيث أضافوا إلى الله تعالى كل تبيح ، والنظام  
لم يتناقص

والله أعلم على صحة ما قوله ، هو ما قد ثبت أنه تعالى قادر على أن يخلق

(١) من أحدنا من من

(٢) هذا البحث ناتج من مواضيع متعددة في القدره الإلهية وهو بتقديره على الظلم والجور  
أو لا يتقرر . قال أبو الهذيل : من على الظلم وسبكه لم يضمن ذلك حكمته ، وعلى النظام  
لا يتقرر على الظلم ولا على أن يترك الأصلح لم يضمن ، فذلك لأن الظلم لا يقع إلا من  
ذي آفة أو من جاهل ، أما القاضي فيقول بقدره الله على ذلك ويسب القصر ، أنهم يضمنون ذلك عنه  
(٣) أن الله من من  
(٤) نالقه من من  
(٥) ممانته من من

أبو الهذيل  
وأكثر للستره  
ولاسيما المصيرين  
من هذا الرأي

في العلم الضروري ، فيجب أن يكون قادراً على أن يخالف الله المخل ، لأن من حق القادر على الشيء أن يكون قادراً على جبر صده إذا كان له صده ، وإلّا لم يوجب .

وبين ثلث فرص الكلام في أهل اللجنة حصول إله تعالى قادر على كل شيء ، فيجب أن يكون قادراً على أن يخالف جميع المخل ، لأن من حق القادر على الشيء أن يكون قادراً على جبر صده إذا كان له صده ، ومعناه أنه تعالى لو خلق جميع المخلات لكان جميعاً

وبين ثلث فرص الكلام في هل يجوز أن يقع فيكون قبيحاً ، ويقع فيكون حسناً ، فنقول : إذا قدر على إجماعه على أحد الوجهين ، فيجب قدره على أن يوجهه على الوجه الآخر ، لأن القدرة إنما تتعلق بالإيجاد والإحداث دون رجوع الأعمال ، بين ذلك ، أن أحدنا كما يقدر على <sup>(١)</sup> أن يقول ربي في الماد وهو فيها يقدر على أن يقول ذلك وليس هو فيها . وكذلك الخيال في القديم تعالى إذا قدر على الصنف وحب قدره على الكذب ، لا شيء واحد لا مختلفين إلا بحسب اختلاف الخبر عنه ، وذلك مما لا يوجب فيه القدرة عليه ، وكذلك إذا قدر على إحياء الميت عقب دعوى النجاة وهو صادق ، وحب قدره على إحيائه عقب دعواه وهو كاذب

وقد أزمهم مشائخنا رحمهم الله على هذا المذهب أن يكون أصعب القادري منا أقوى من الله تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً قلوا : بل هذا ، أن الظاهر الذي لا يقدر على أن يعمل مثلاً <sup>(٢)</sup> ، يغير على أن يرجع الميز وهو واقع على

شعب الميز فيوجهه مما وإن لم يسبح ذلك ، والله تعالى غير قادر على عدمه لأن ذلك قبيح ، فيجب مسامحة قولهم .

قلوا : لو كان الله تعالى قادراً على التصحيح لوجب أن يوجهه

قلنا : ليس يجب في كل من قدر على الشر أن يوجهه لا محالة ، ألا يرى أن أحدنا مع قدرته على القيام ربما يكون فاعداً ، ومع قدرته على الكلام ربما يكون ساكتاً ، فكيف لو حسم في الصادر على الشيء أن يوجهه بكل وجه ؟ وكذلك فقديم تعالى قادر على أن يقيم القيامة الآن ، ثم إذا لم نعم لم يقدح في كونه قادراً

وقالوا <sup>(١)</sup> : لو كان القديم تعالى قادراً على التصحيح لوجب منه أن يوجهه ، قلنا : ما ترجحون بالصحة ؟ فإن أردتم يجب أن يوجهه ضد أجبت عن ذلك ، وإن أردتم أنه يجب أن يكون قادراً عليه فذلك محال لأنه

فإن كان القديم تعالى قادراً على التصحيح لكان يبدى أمركم من أن يوجهه ؟ قلنا : دلالة العدل ، وهو عليه قبيح التصحيح واستناده من موالى أمنا من ذلك ، صرح ما غلبناه ، وصح أنه تعالى موصوف بالقدرة على ما لو عمله لكان جميعاً

وفي كتاب الله تعالى ، ما عكس أن يستدل به على أنه تعالى موصوف على ما لو عمله لكان جميعاً ، وإن كان الاستدلال بالنسخ على هذه المسألة يبعد

وتحرير الدلالة على ذلك ، أن الله تعالى قدح بنى الظلم عن نفسه مدحاً رجع إلى النفس حيث قال : « وما ربك بظالم للعبيد » <sup>(٢)</sup> ، وقال : « لأن الله لا يظلم شيئاً » <sup>(٣)</sup> . وقال : « ولا يظلم ربك شيئاً » <sup>(٤)</sup> . ولا يحسن

(١) قلنا : لا

(٢) القلم : ٤

(٣) صافات : ٤٦

(٤) النجم : ٢٩

(٥) صافات : ٤٦

(٦) صورته : في من  
(٧) مسامحة قولهم كان حاله أو يورث

الرد على من جزم  
أن الله لو قدر  
على التصحيح لوجب  
أن يوجهه

مسألة أدلة من  
الكتاب على عدم  
إمكانه أن يكون  
الوجه بغيره

أن يمدح بنى الظلم عن نفسه ، وهو غير قادر عليه<sup>(١)</sup> ، كما أنه لا يحسن من  
المنين أن يمدح بتركه اختصاص الأنكار ، لما لم يكن قادراً على ذلك ، وكما  
أنه<sup>(٢)</sup> لا يحسن من المزمع الممدح منه بتركه سبق الخطأ والمحذور على  
دور الخيرين ، لما لم يكن قادراً عليه ، كذلك ههنا ، إذا لم يكن القديم تعالى  
قادراً على القبيح ، وجب أن لا يحسن منه أن يمدح بترك الظلم .

فإن قيل : أليس أمه تعالى يمدح بنى السنة والنوم والصاحبة والولد عن  
منه مع أنه غير قادر عنه ؟ قلنا : فرق بين الموصفين ، فإن أحدهما يمدح يرجع  
إلى ذاته ، والآخر يمدح يرجع إلى فعل من أفعاله ، وهما مختلفان في هذا الباب  
(٣) ألا ترى (٤) أنه لا يحسن من الزين أن يمدح بترك التسلق على ما ذكرناه  
لما لم يقدر عليه رجس منه أن يمدح بنى الخرس من نفسه ، وإن لم يقدر  
على ذلك ، ما كل أحد المدحى راجعاً إلى ذاته والآخر راجعاً إلى الفعل ،  
كذلك في مسائلنا

صا - وقد أورد مشايحنا وجوهاً من الإراء على القول بأنه تعالى يفعل  
القبيح ، ويمكن أن يستدل ببعضها<sup>(٥)</sup> على أنه لا يفعل القبيح

من ذلك ما<sup>(٦)</sup> قد ثبت في مفسر القديم تعالى من الحسن ما يسمي به عن  
القبيح ، فيجب أن لا يختار القبيح ، لأن من استعمل الحسن عن القبيح ، لا يختار  
القبيح محال .

وهذه الدلالة مبينة على أنه تعالى مستعمل بالحسن عن القبيح ، وأن من  
كان هذا حاله فإنه لا يختار القبيح

(١) غلبه من من  
(٢) لا ، و من  
(٣) ما هو ، و من

(٤) غلبه من ا  
(٥) بعضها أدا ، و من

أما الذي يدل على الأصل الأول ، فهو ما قد ثبت أن لله تعالى قادر لذاته ،  
ومن حق القادر لذاته أن يكون قادراً على سائر أحاسن التصورات ومن كل  
حسن على ما لا يتناهى ، وهذا يوجب أن يكون في مفسر من الحسن ما يسعى  
به من القبيح ، إذ الحاجة إما تتعلق بالصروب والأحاسن دون الأعيان ،  
ألا ترى أن من احتاج إلى حلوة ، لا تختص حاجته بحلوة معينة لا تقوم  
غيره مقامها

وأما الكلام في أن المستعمل بالحسن عن القبيح لا يختار القبيح فظاهر ؛  
لأننا علم في الشاهد ضرورة أن أحدنا إذا استعمل بالقبيح دينه عن عصب مال  
الغير فإنه لا يعصب مال الغير ؛ لا ذلك إلا لاستغناءه بالحسن عن القبيح .

وأوضح في المثال من هذا ، هو من استعمل ماء الفرات عن اعتصاب شربة  
من ماء العبر بأن تكون على الشط فإنه لا يعصب تلك الشربة من غيره ،  
ولا وجه له إلا استغناؤه بالحسن عن القبيح على ما ذكرناه . وهذه العلة معها  
فاعلة في القديم تعالى ، فوجب أن لا يختار القبيح

وهذه الدلالة غير الدلالة الأولى ، لأنها كانت مبنية على استحالة الحاجة  
عليه وهذه غير مبينة عليها ، ولعلنا قلنا : إن المحنة يمكنهم الاستدلال على  
كونه عدلاً حكيماً بهذه الطريقة مع محورهم الحاجة عليه تعالى ، وحملنا حال  
الخير : أسوأ من حالهم ، لأنهم سمو على أنفسهم طرفة العيون بعد الله تعالى وحكمه .

ومما أوردته مشايحنا في هذا الباب ، هو أن قالوا : لو فعل الله القبيح لكان  
يعد أن يكون جاهلاً أو محتاجاً ، والحل أو الحاجة لا محور أن عليه تعالى ، فيجب  
أن لا يختار القبيح بوجه من الوجوه

في مفسر  
أن يستعمل  
القبيح

الحسن من  
الحسن لا  
القبيح

وما أرمهم مشايخ رحمهم الله ، هو أنه تعالى لو جار أن يكون فعلا  
بعض القبيح لوحت أن يكون فعلا تساوها ، لأن الحال في الجمع واحدة  
وهذا يوجب محو العلم والكذب عليه حتى لا يقع التهمة شيء من أومره  
وبواهي ووعده ووعده ، وحتى يجوز أن يعاقب الأبناء بدروب القرامطة  
ويجب القرامطة طاعت الأسيب والأرار ، لأن أكله ما في هذه الأمور أن  
يكون قبيحا والقوم قد حورو عليه كل قبيح ، ومن حور عد ثم أن  
لا حول ' بربونه ولا أن يصفه ، وفي ذلك من الفساد والكفر ما لا حد له .

ورعا يورد هذا الإلزام على وجه آخر ، فقال : لا يخلو حال القديم إذا حار  
أن جعل القبيح من أحد أمرين : إما أن يعله ويخرج منه فعله ، أو يجهله ويحس منه .

فإن قيل : الأول منه (١) ما ذكرناه من الوجوه ، وإن قيل (٢) لا يرد  
لزم أبداً محو هذه الفاضحة وتسميته ، ومن بلغ في سحاحه إلى حد المد  
فهو عن حد الإسلام خارج .

ولما (٣) أرمهم مشايخ محو الكذب على الله تعالى ، يعرفون حرمين (٤)

فهم من حوره ، وهو العطلوى من أصحاب الأشعرى ، وقد مر على القائلين  
وحتج عليهم بأن قال : أنته قد حورم على الله تعالى العلم والقضاح ، فكيف  
لا يحور عليه الكذب ، وليس الكذب بأعظم من العلم وعمره من القبيح ؟  
وأوضح ذلك بمثال هائل : إن أحداً لو قال نصي : دخل البيت هبة ربنا موصو -  
لأحطت ، ومن في البيت ذلك ، فإن هذا ليس بأعظم من أن يبيع من أساءه  
أو يصفه بربنا ، وهذا حور محرم على الله ، فحورو الكذب عليه أحر .

- (١) يرد على من
- (٢) قاله في
- (٣) خاصة من من
- (٤) لزم ، في من
- (٥) وما ، في من

ومهم من لم يحوره ، ثم يعرفوا في علمه ، فهم من قال : إنما لم يحور على  
الله تعالى الكذب لأنه يدل على إيمان واحد ، أو لأنه قبيح ، والله تعالى  
غير موضوع بالقدره على الصمد بالقبيح ، وهم النصارى (١) .

ومهم من قال : لا يحور عليه الكذب ، لأنه صادق لله . والكلام  
في النصارى في الوجه الأول ، هو أنه إذا عار أن فعل القديم تعالى سائر القاصح  
ولا يدل على الجهل والخاصة ، فما أسكرتم أن جعل الكذب أحملاً ولا يدل  
على الجهل والخاصة . وأما الكلام على من اعتل بالوجه الثاني فقد مضى ،  
لأنه قد رتب قدرته على ما لو صله لكان قبيحاً

وأما الكلام على من قال إنه تعالى صادق لذاته ، فهو أن قال : ما يليكم  
على أنه تعالى صادق لذاته ؟ فإن قالوا الذين على ذلك أنه تعالى (٢) أحر من  
أشياء وكان كما أخبر قائلهم : وما تلك الأشياء التي ذكرها ؟ فإن قالوا :  
إيمانه عن خلقه (٣) السموات والأرضين حيث قال : وما خلقنا السموات  
والأرض إلا بلطف ، قلنا لهم : ما أسكرتم أنه لم يرد تلك السموات والأرضين  
المخلوقة ، وإنما أراد تلك السموات والأرضين التي تحتها بعد ، ويكون  
، تكون كادماً به تعالى عن ذلك

وبعد ، فمن تصادف تكونه صادقاً حال ، وإنه المرحع بذلك إلى أنه فاعل  
الصدق ، والقوم إذا عموه صادقاً لذاته فكأنهم قد بقوا عنه الصدق أصلاً .  
وبعد ، فهو كان صادقاً لذاته فكانت هذه الصفة ترجع إليه ، قد الذي

(١) ثم أصحاح الحديث بمحمد النبطي في سنة ٢٢٠ ، وأكثر من ذلك المرى وما حولها من  
هذه القول على الأصل ، وبالصواب والكذب ، ومن يروى : ما حار الملل والنحل ٦٤٦  
(٢) ناقصة من أ  
(٣) نقل ، في من

الكلام على  
النصارى

يمنع أن يحبر بشيء ولا يكون كما أخبر عنه ، فإن هذا يرجع إلى الفعل لا إلى  
الكتاب ، وسأذكر لكم أكثر من عور هذا . ثم قال هم أنس الله تعالى  
لذاته عندكم ثم لا يمنع أن يكون أمراً بمنزلة الأثر . ما هنا عن البصير فيه .  
أن يكون صادقاً لذاته وإن كان لا يمنع أن يكون صادقاً في بعض الألفاظ  
وكادماً في البعض ؟ (١٠)

ومما أزمهم به (١١) ما ينبغي هو أنه (١٢) لو حار أن يجعل بعض القاصح حاراً  
فعل سائرهما ، وهذا يوجب عليهم حواراً (١٣) أن ينبذ الفراعنة مطاعب الأسماء  
وبمعاقب الأنبياء بدوب الفراعنة ، فلا يحسن من العباد عبادته

وعند هذا الإلزام تحوُّروا حريين واقتروا حريين :

فهم من قال : لا يجوز هذا لأنه قبيح والله تعالى عبر موصوف بالقدرة  
على التردد بالفتح ، وهم النجارية . وقد تقدم الكلام عليهم ، وذكر  
لا معنى لقولهم أنه غير موصوف بالقدرة على التردد بالفتح مع أن سائرهم  
واقعة من قبله على سائر وجوهها ، لأنه لو تعذر به لكان لا يريد حلاله  
هذه الحال

ومما كان يزمهم تحوير أن يحمل الله ذلك كياً لبعض الزمان  
فيستبعد بدوب الفراعنة ، ومن منع إلى هذا الحد في التناهي فقد سلب من الله

ومهم من قال : لو حارب وقصة المعز سكتا بخور ذلك على (١٤) الله تعالى .

(١) ناقصة من من

(٢) ناقصة من من

(١) ناقصة من من

(٢) ناقصة من من

(٣) ناقصة من من

(٤) ناقصة من من

(١) ناقصة من من

(٢) ناقصة من من

(٣) ناقصة من من

(٤) ناقصة من من

(٥) ناقصة من من

(٦) ناقصة من من

(٧) ناقصة من من

(٨) ناقصة من من

(١) ناقصة من من

(٢) ناقصة من من

(٣) ناقصة من من

(٤) ناقصة من من

(٥) ناقصة من من

(٦) ناقصة من من

(٧) ناقصة من من

(٨) ناقصة من من

إلا أن السمع منع منه وجوازا (١) عن هذا (٢) أن هذا مكافئة ، لأنه لا ظلم  
أحش من معاقبه العير بدوب العير ، وقد تقرر فبعضه في عقل كل عاقل

ثم بذل فلم وكيف (٣) الله بالسمع ؟ وما الذي أمركم من أن تكون كادماً  
في ما أخبر به في كتابه ، وذكره على لسان رسوله ؟ بين ما ذكرناه ، أن  
أبليس و مثل إله رسولاً أو كسب كتباً يقول فيه أحبوني (٤) وأصموني  
فأني لا أصمكم عن سوء السبيل ، وأهدبكم إلى الصراط المستقيم ، فإن لا شق  
بقوله ولا يعتمد خبره (٥) فتحوُّروا كل قبيح عليه . كذلك كان يجب أن  
لا تنفع لهم النعمة بالله (٦) تعالى عنهم ، فإن حالة تعالى الله عن ذلك سواء  
حالاً (٧) من إبليس

ومما أزمهم مشايخنا ، تحويراً أن يثبت الله تعالى رسولاً كادماً إلى الناس  
وطهر للمعز على يديه ليدعوهم إلى الضلال والكفر ، لأن ذلك ليس بأعظم من  
توليهِ الاضلال بنفسه

فصل (٨) في الإلزام اقتروا حريين

فهم من قال : لا يجوز (٩) ذلك لأنه قبيح والله تعالى عبر موصوف  
بالقدرة على التردد بالفتح ، وهم النجارية . والكلام عليهم قد مر ، وسعيد شرطاً  
منه فنقول : أبليس منع في العالم الأكاديب ولا تنفع إلا مشولته عن الاعتادات .

وعندكم أن التولد (١) لا يمتنع (٢) بالمبدأ أصلاً لا كتاباً ٢ ولا إحدنا  
قد نرد الله تعالى بها ، فكيف تقولون إنه غير موصوف بالقدرة على  
التفرد بالقيح ؟

وأيضاً فإنه (٣) قادر على إحياء الموتى وإزالة الأكله والأرض عند دعوى  
المدعى النبوة وهو صادق ، فيجب أن يكون قادراً على ذلك وهو كاذب ، لأن  
القدرة على ذلك مما لا يتصور بكذب للمدعى (٤) ولا بصدقه (٥) .

يبين ذلك ووضحه ، أن الذي يخرج للقدور عن كونه مندوراً ووجه  
محصورة . منها ما يرجع إلى ما يحتاج إليه القدرة كعدم النبوة ، ومنها ما يرجع  
إلى التاعل وهو عدم القدرة ، ومنها ما يرجع إلى نفس القدور وذلك وجوه  
١ : وجوده ، أو وجود سببه ، أو (٦) حضور وقته (٧) ، أو حضور سببه ،  
أو تقصيه ، أو قصي وقت سببه . ونى من هذه الوجوه غير حاصل في مسائلنا ،  
فيجب أن لا تنفي قدرة القديم تعالى على ذلك بكذب للمدعى وصدقه .

ثم يقال لم : حب أنه تعالى غير موصوف بالقدرة على التفرد بالقيح ،  
أو ليس أنه تعالى قادر على أن يحميه كسباً لهذا للمدعى (٨) فيلزم منه (٩)  
ما هو رجم منه .

ومنه من قال : إنما لم يحر ذلك لأن للمعر موضوع للتصديق (١٠) .

وجوابنا أنا لا نسل ذلك ، بل للميز إنما يدل على صدق من ظهر عليه

بشرط أن يكون للظهور له عدلاً حكيماً ، فما بدا لم يكن عدلاً حكيماً فلا .  
وقد أسستم إلى الله تعالى سائر التباحث فكيف يمكنكم القول بذلك ؟

ثم قال لم : وما دسكم على أن للمعر دلالة التصديق ؟ بل قالوا : لأن  
الله تعالى قادر على أن يخلق هذا العلم الضروري بصدق المدعى فيجب أن يكون  
قادراً على أن يعرفه صدقه استدلالاً ، قلنا : ولم وجب ذلك ؟ بل قالوا : لأنه  
العالي لما قدر على أن يعرفه دانه اضطراراً قدر على أن يعرفه استدلالاً ،  
فلما ، ولم يحتم بين الأمرين ، وهل هذا إلا جمع (١) الأمرين من غير علة  
جامعة ؟ ثم يقال لم : أليس أنه تعالى قادر على أن يعرفه وجوداً أنصافاً ، اضطراراً  
ولم (٢) بقدر على أن يعرفه (٣) استدلالاً ، فهلا جاز مثله في مسائلنا ؟ بل قالوا  
إلى كلامنا في التبر ، قلنا : هذا مزار بمجرد دفع الإلزام ، وما هذا سبيله من  
الاحترازات فإنها مما لا يقبل ، وصار الخلل فيه كالخلل في ما إذا قلنا للمعصية  
لو كان القديم تعالى حساً لوجب أن يكون عدلاً ، فصول الحسم إنما يجب أن  
يكون عدلاً إذا كان الكلام في الشاهد فأما في النائب فلا ، فكما أنا نقول  
لم هذا احتراز لجرد دفع الإلزام فلا يقبل ، كذلك في مسائلنا .

وبعد ، فإنه تعالى قادر على أن يعرفه الألم اضطراراً ولم يقدر على أن يعرفه  
استدلالاً ، فهلا حلز مثله في مسائلنا ؟ فلا يحلون له جواباً .

### فصل : في خلق الأفعال

والنقض به ، الكلام في أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم وأنهم (١) المحدثون بها .

(٢) وأد لم ، في س  
(٤) وأنهم هم ، في س

(١) جمع بين ، في س  
(٣) يعرف ، في س

(٢) تعالى ، في س  
(٤) دلالة ، في س  
(٦) حضور ، في س  
(٨) التصديق ، في س

(١) التولدات ، في س  
(٣) كسباً ، في س  
(٥) وصدقه ، في س  
(٧) ويلزم عليه ، في س

فإن منهم من ذهب إلى أن هذه الأفعال مخلوقة لله تعالى فيها لاتفاق لها أصلاً ، لا كسواء (١) ولا إحدائاً وإنما بحسب الظروف لها ، وهم أصحاب جهم بن صفوان (٢) .

ومنهم من ذهب إلى أن لها بنا سلقاً من جهة الكسب (٣) وإلى كانت مخلوقة عبداً من جهة الله تعالى .

ثم احتفظوا ؛ فمنهم من سوى في هذه القضية بين المباشر والتوسط وهو مرار من عمرو ، ومنهم من قال - إن المباشر خلق الله تعالى فيها متملق بنا من حيث (٤) الكسب ، وأما التوسط فإن الله تعالى منحرد عنه .

وقبل الشروع في المسألة نذكر حقيقة النفس .

فالنفس على ما ذكره في الكتاب ، هو ما يحصل من فاعل من الخلق . وهذا يوم أن الفاعل يجب أن يكون قديراً حال وقوع الفعل لا محالة . وكذلك ، فإن الرأي ربما يرمى ويحوت قبل الإصانة . فالأولى أن يقال في هذه النفس هو ما وجد وكان الغير قادراً عنه فلا يوجه عليه الاعتراض الذي وجهناه على الأول .

ثم إن بين المحدث وبين النفس عرقاً ، وهو أن المحدث سلم محدثاً وإن

(١) كسواء ، في س

(٢) نقل سنة ١٢٨ هـ . ويتم تراثه القول بين الصفات ، وأن أمثاله ضرورة .

(٣) أطول الأشاعرة بمذهب الكسب أن يثبتوا أنهم العلم الإلهي وأنه يعلم جهة النفس

لا بجهة الأمر فقرر أن الله خالق النفس وأن الإنسان يكسب منه من حد الخلق ، لا ينظر لصحة الإنسان وعبره قدرة الله وخلق النفس .

(٤) جهة ، في س

لم يسم له محدثاً ، وليس كذلك النفس ؛ فإنه إذا علم صلا علم أن له فاعلاً ما وإن لم يسمه بعينه

ولهذا طلب قاصد القصيدة على الأشعرى في ضمن اللحن استدلاله على أن للعالم صانعاً بعينه . وقد ثبت أن العالم صانع فلا بد له من صانع ، فقال إن العلم بأن العالم صانع يتضمن العلم بأن له صانعاً ، فكيف يصح هذا الاستدلال ؟

فحصل من (١) هذه المجلة ، أنه إذا علم الفعل صلا علم أن له فاعلاً ما على المجلة ، وإنما يقع الكلام بعد ذلك في تعيين الفاعل

ولذا أردت أن أعلم الفاعل بعينه ، فذكر فيه طريقين : أحدهما ، أن نتجسس حاله ، فإن وجدت الفعل وقع بحسب قصده ودواعيه ، وينبغي بحسب كرامته وصارفه ، حكمت بأنه فعل له على العنصرين والطريق الثانية ، هو أن تعلم أن هذا المصور لا يجوز أن يكون مقدوراً (٢) للقادر القادرة ، فيجب أن يكون مقدوراً للقادر فإنه (٣) وهو الله تعالى

ثم إنه رحمه الله تعالى لما ذكر في حقيقة الفاعل (٤) القادر ، سأل نفسه على ذلك فقال كيف يصح ذلك في الناس من ذهب إلى أن الفعل إنما يقع بطبع العقل ، أو قومه له عاله ، على ما ذكر عن الأوائل من المتعصبين ؟

ولطوب عن ذلك أن الطبع غير معقول ، وقد قدم ذلك ثم قال لم : ما ترمضون بالطبع ؟ فإن أردتم به الفاعل المختار ، فهو الذي قوله ، ولكن المباداة فاسدة ، لأن العرب لا تسمى الفاعل المختار طبعاً وإن أردتم به أمراً

(١) في س . في س

(٢) لقد اتفقت ، في س

(٣) ناقصة في س

(٤) النفس ، في س

موجباً ، وإن ذكرنا أن الفعل . لا يستلزم من الخلق ، فالنظر فيه لا .  
أن يكون راجعاً إلى الخلق

ثم إنه رحمه الله لما ذكر حقيقة الفعل ، ورأى أن الأفعال فيها ما يستحق  
عليه اللذخ والثواب ، وفيها ما يستحق عليه القم والعقاب . وفيها ما لا يستحق  
عليه واحد منهما ، تكلم في أقسام الأفعال

وجه الكلام في ذلك أن الفعل ينقسم<sup>(١)</sup> إلى . ما له صفة رائدة على  
حدوثه وصفة حادثة ، وإلى ما ليس له صفة رائدة على ذلك . ما لا صفة له رائدة  
على حدوثه وصفة حادثة ، فهو كالحركة فيسيرة والكلام فيسير ، وذلك إجماع  
من السامع ولا مدح فيه . وما له صفة رائدة على حدوثه وصفة حادثة ، فهو  
صل العالم بما عمله

وذكر في الكتاب ، أن العالم بما عمله ، المير بفته وبين غيره ، لا يحل  
فعله من أحد وجهين . إما أن يكون له فعله ، أو لا يكون له فعله ، ومعه  
في ذلك دلل الإلهاء ، والتمسح على اعتبار روال الشهود .  
والأولى أن يستبر روال الإلهاء أيضاً

فالقصة الصحيحة في ذلك أن يقال : إن فعل العالم بما عمله المير بفته وبين  
غيره إذا لم تكن ملحقاً لا يتخلو من أمرين . إما أن يكون له فعله ، أو لا . فإن  
كان له فعله فهو الحسن ، وهو ما لفاعله أن عمله ولا يستحق عليه دماً . وبين  
م يكن له فعله<sup>(٢)</sup> ، فهو القبيح ، وحده وحقيقته قد تقدم

ثم إن الحسن ينقسم قسمين . فإما أن يكون له صفة رائدة على حده ،

وأما أن لا يكون كذلك فالأول هو الذي يستحق عليه اللذخ ، والثاني هو الذي  
لا يستحق عمله اللذخ ويسى مباحاً ، وحده . ما عرف فاعله حسنه أو ذله عليه ،  
ولهذا لا توصف أفعال القديم تعالى بالمباح ، وإن وجد فيها ما صورته صورة  
المباح كالغضب

وأما ما يستحق عليه اللذخ من قسمين : إما أن يستحق عمله اللذخ ولا يستحق  
القدم بأن لا يعمل ، وذلك كالتواكل وغيرها ، وإما أن يستحق اللذخ بعمله والقدم  
بأن لا يعمل ، وذلك كالواجبات . وقد تقدم حدود هذه الألفاظ

ثم إن الواجبات تنقسم : فهي إما أن يكون هو الواجب لغيره ، وفيها ما لا يدل  
له وهو الواجب المصطفى . وقد تقدم ذلك في صدر الكتاب .

وتنقسم قصة أخرى : إلى ما يتعدى ، وذلك نحو رد الوديعة وشكر النعمة<sup>(٣)</sup>  
من العفصات ، ومن الشرعيات كالزكاة<sup>(٤)</sup> وحاش كل ذلك ، وإلى ما لا يتعدى ،  
وذلك نحو النظر والمداخلة من المفليات ، ومن الشرعيات كالصلاة  
والصيام وغيرها<sup>(٥)</sup>

وتنقسم قصة أخرى إلى : غلى ، وشرعى ، فاعلى هو ما استعيد وجوبه  
بشرع ، وذلك نحو الصلاة والصيام والخرج وما جرى هذا الجرى .

وتنقسم الواجبات إلى : ما له سبب موجب ، وإلى ما ليس كذلك . وهذه  
النسبة تأتي في المفليات والشرعيات جميعاً .

فإن الأول من المفليات هو : كتحفظ الوديعة ، فإن لها<sup>(٦)</sup> سبباً موجباً

(١) الزكاة ، ر . م

(٢) لها ، ر . م

(٣) النعم ، ر . م

(٤) ومحوها ، ر . م

(٥) تقدم ، ر . م

(٦) فاعله ، ر . م

(٧) فاعله ، ر . م

أقسام الأفعال

سج

س



(١) وهو المكمل (١) به ، وقضاء الدين ، فإن الاستقرار سبب وجوبه ، وشكر نعم فإن وجوبه سبباً وهو النعمة ومن اشترعات ، كالكفارات ، فإن لها سبباً موجباً وهو التيمم أو الخشوع على اختلاف في ذلك بين الفقهاء ؛ وهذا في كدرة التيمم ، وأما في (٢) كدرة التقدير فليس بها سبب ، وفي كدرة القتل سببها القتل .

ومثال الثاني من العليات : الإحصاف ، فإنه لا سبب له موجب ، ومثاله من (٣) الشريعات الصلاة والصيام

ثم ينقسم ما له سبب من الواجبات إلى ما يكون سبب وجوبه من جهة ، وإلى ما يكون سبب وجوبه من جهة الغير

فالأول ، ككفارة (٤) التيمم ، فإن سببه إما الخشوع أو التيمم ، وأي ذلك كان فهو من صفاتنا .

والثاني ، كالدية في قتل انطفاً ، فإن سبب وجوبه القتل ، وهو من جهة الغير ويمكن أن يند في هذا القسم : النظر في طريق معرفة الله تعالى لأن سبب وجوبه ربما يكون دافع (٥) ، وقصد خاص ، ونحو ذلك مخوف ، ويمكن عدمه في القسم الأول أيضاً لأن سبب وجوبه ربما يكون نظراً في كتاب ، أو تنبيهاً من ذي قبل وعلى الحقيقة فهذا المثال معهود في القسم الأول ، لأن سبب وجوب النظر إنما هو خوف من ركة صراً ، وذلك (٦) لا يند ، يكون (٧) من صفاتنا . وإنما يختلف الحال في سبب الخوف ، فربما يكون من صفاتنا ، وربما يكون من صفات الغير

- |                       |                     |
|-----------------------|---------------------|
| (١) هذا المكمل ، في س | (٢) ناصبه من س      |
| (٣) في ، في س         | (٤) هو كفارة ، في س |
| (٥) داعي ، في الأصل   | (٦) يكون ، في س     |

ونقسم الواجبات ، فيها (١) ما يضاف إلى أسبابها ، ومنها ما يضاف إلى أوقاتها .

فالأول ، كالكفارة ، فإنه يقال كفارة التيمم وكفارة الصيام

والثاني ، كالصلاة ، فإنه يقال صلاة الظهر وصلاة العصر . والفرق بين الإحصافين ، أن أحدهما إضافة إلى سبب موجب ، والآخر (٢) إلى ما لا موجب

واعلم أن الأعمال الشرعية قد توصف بالصحة وقد توصف بالنقص ، والمراد به يختلف بحسب اختلاف مواضعه ، فإذا وصفت (٣) به العقود ، نحو البيوعات (٤) والاسكتة ، فيقال إنها صحيحة أو فاسدة ، فالمراد به أنه أسوى شرطه على ما اقتضاه الشرع فأوحى له (٥) الملك حتى يجوز له التصرف ويحل له الاستمتاع ، أو تصوف على ما قصده الشارع فلم يند ملك ولا حل له الاستمتاع وإذا استعمل في الصلاة فالمراد به أنه يلزمه فيها الإعادة ، لا يند ذلك فيها وإذا استعمل ذلك (٦) في الشهادة ففيل شهادة صحيحة أو فاسدة ، فالمراد به أن القاضي يترجم حكمه أو لا يترجمه ذلك ، ولا يرد بذلك كونه صادقه أو كاذبه ، لأنهما قد يكونان صادقة ولا يكونان صحيحة ، كشهادة العبد عند الفقهاء بوشهادته الأب لابنه ، فلا يلزم الحاكم الحكم بها ، وقد يكون كاذبة ثم توصف بالصحة ، إذا لزم الحاكم أن يحكم بها وإذا استعمل في خبر الواحد ، فيقال إنه صحيح أو فاسد ، فالمراد به أنه يفتل على وجه يلزم (٧) العمل به ، أو لم يفتل على هذا الوجه فلا يلزم (٨) العمل به ، ولا يحدد (٩) في ذلك (١٠) كونه صدقاً وكذباً ؛ لأنه

- |                   |                        |
|-------------------|------------------------|
| (١) فيها ، في س   | (٢) والأخرى ، في س     |
| (٣) وصف ، في س    | (٤) الياءات ، في الأصل |
| (٥) حل ، في س     | (٦) ناصبه من س         |
| (٧) يترجمه ، في س | (٨) ناصبه من س         |
| (٩) يحدد ، في س   | (١٠) يترجمه ، في س     |

قد يوحى بالصحة وإن كان كدناً إذا لم العمل به ، ويرصف بالنسبة إلى  
 لم (١) يلزم العمل به وإن كان صدقاً في نفسه ، هذا هو القسم الأول

وأما القسم الثاني فهو من أدنى التبع

أقسام التبع

وجهة القول في ذلك ، أن أقسام التبع تنقسم إلى ما يكون صحيحاً ،  
 وإلى ما يكون كبيراً ، وما يكون كبيراً ينقسم إلى : ما يكون كبيراً ، وإلى  
 ما (٢) لا يكون كبيراً (٣) . والكلام في حقيقة هذه الأقسام وحدودها بدوي  
 باب الوعد إن شاء الله تعالى

ثم إن التبعات تنقسم إلى ما يتميز حاله بالإكراه ، وإلى ما لا يتميز حاله  
 بالإكراه .

فالأول ، هو كل ، سدى عنه في غيره ، وذلك كإظهار كلمة النكاح ،  
 بين ذلك صحيح ولا إكراه . ثم إن إكراه عليه بموجب (٤) له أن يقول ذلك ،  
 لا على الاعتقاد له والتدبير به ، بل على أن يكون كلفته في إظهاره والقول به ،  
 أو على أن التعارض يقولونه

والثاني من هذين القسمين ، هو ما يتميز صرره إلى الغير ، وذلك نحو  
 حل المير وما شاكل ذلك ، فإن ما هذا سدى لا يتميز بالإكراه ، بل يلزم  
 النكاح أو يصح مع نفسه أن عقاب الله تعالى أعظم من عقاب هذا إنكاره  
 فهو أقدم على ما يكرهه عليه استحققت عقوبة أشد من هذا

وتنقسم التبعات أيضاً إلى : ما لا يمكنه الامتناع عنه إلا بأن لا فعله ، وإلى

(١) لم يكن ، في من  
 (٢) يكون صدقاً ، في من  
 (٣) ناهية من من

ما يمكنه الامتناع عنه بأن يمتنع على واحد آخر مخالفاً له ، فالأول (١) كالمثل ،  
 من الامتناع منه لا يمكن إلا بأن لا يمتنع ، والتي كالمثل الكذب ، فإنه يمكنه  
 الامتناع عنه بأن يوقعه على وجه الصدق ، وكالمصلحة ، فإنه يمكن الامتناع  
 منه بأن يوقعه سجدته للرحمن ولا يوقعه سجدته للشيطان .

ثم إن وجه الله ، ما رأى أن من حكم التبع استحقاق التبع والعقاب عليه  
 وأنه لا بد من أن يكون للكلف طريق إلى إزالته المعروفة عن نفسه ، ليس  
 الطريق إلى ذلك على صرب من الإحمال حال : إن الطريق إلى ذلك : إما التوبة  
 أو كثرة الطاعات

والتوبة ، هو أن يتقدم على ما فعله من التبع لتبعه ، ويبرم على أن لا يعود  
 إلى أمثاله في التبع ، إن هذا التقدير كاف ، إذ كان التبع منه وبين الله تعالى .  
 وأما إذا كان بينه وبين الآخرين بأن يكون أساءة إلى الغير ، فالواجب أن  
 ينظر في كل حال ، فلو أنه سدى عنه ويبرم على أن لا يعود إلى أمثاله في  
 التبع ويسلم عنه إلى ولي القتل . وإن كان عصبياً ، يرد المصوب عنه  
 إن كان سدى ، وإلا فحيته إن كان من ذوات نية ، أو مثله إن كان من  
 ذوات الأنثال (٢) ، ثم إذا تب من ذلك لا يستحق سدى الدم والعقاب

وإن قلنا إن التوبة على الحد الذي ذكرناه تربيل العقاب ، لأن طاعة التوبة  
 من الشاهد إنما هو الاجتناب ، ومعناه أن أحد ، لو أساء في غيره ثم اعتذر  
 إليه اعتذراً صحيحاً فإنه لا يستحق سدى ذلك التبع على الإساءة . فكذلك  
 في ما أتت

(١) والأول ، في من  
 (٢) التبع ، في من

بيان  
 لوجه

وأما كثرة الصاعات، فهي لا تؤثر في إزالة العذاب مستحق على الكبير، والأعمال هذه الأعمال على ما ينبغي. في باب الوعيد إن شاء الله تعالى، ولكن تؤثر في إزالة العقوبة المستحقة على الصبغة، لأن مظاهر كثرة الطاعات من الشاهد كثرة الإحسان إلى المير، ومعلوم أن أحدنا لو أحسن إلى غيره صرونا من الإحسان ثم كسر له رأس قلم فإن هذه الإساءة تقع<sup>(١)</sup> مكفرة في حسب الله من الإحسان إليه، وبالعكس من هذا فإنه لو قتل واحداً من أعرنه فإنه يحبط جميع ماله به من الإحسان.

و قد فرغنا من بيان أقسام الفعل وما يتصل به، يعود إلى الدلالة على أن أفعال المباد غير عمه فيهم، وأهمهم هم المحدثون لها.

والذي يدل على ذلك، أن فعل بين الحسن والسيء، وبين حسن الوجه وفيجه، فتعبد الحسن على إحصائه وتقدم للسيء على إساءته، ولا محور هذه الطريقة في حسن الوجه وفيجه، ولا في طول القامة وقصرها، حتى لا يحسن ما أن تقوم للطلوبين حدث فاست، ولا لتقصيرهم نصرت، كما يحسن أن تقول للعدل لم ظلمت؟ وللكادس لم كذبت؟ فلو لا أن أحدنا<sup>(٢)</sup> متعلق بما موجود<sup>(٣)</sup> من حيث محلاو الآخر، وإلا لا وجب هذا الفصل، وكان الحال في طول القامة وقصرها كالحال في العلم والكنب، وقد عرف قسده.

فإن<sup>(٤)</sup> قالوا: لا يمكنكم أن تستدلوا بهذه الطريقة على أن هذه الأمثال متعاضدة لكم، فإنكم تحمدون الله تعالى على الأعم، وإن كان الأعم من فعلكم

يعوده إلى أن  
أفعال المباد محدثة  
فيهم

ومعلوم لكم، وكذلك فإنكم تسمون أحدنا على الإساءة والعرق و حرق وغير ذلك مع أن شتمنا من ذلك لا يتعلق به.

قلنا أما الأول فليس على ما تطوبونه، لأننا لا نحمد الله تعالى على الإيمان نفسه، وإنما نحمد على مقدماته من الإقذار والتحكيم وإراحة القلب بأنواع الألفاظ، وذلك موجود من قلبه ومطلق به فلا يلزم، وهذا قال بعض أصحابنا حين أورد بعضهم<sup>(١)</sup> هذا السؤال عليه بحصة بعض الأكارض قال: فلو لا نحمد الله تعالى على ذلك وإنا الله يحمداً عليه، فاعطى المسائل، فقال السؤل: شئت المسألة فسأت.

وأما ما ذكره ثانياً فليس كذلك أيضاً، لأننا لا ندم أحدنا على الإمامة والعرق و حرق، وما دمه على مقدمات ذلك؛ ألا ترى أن من وضع صديقاً تحت برد ليموت<sup>(٢)</sup> فإن دمه إياه ليس على الإمامة وإنما هو على إلقائه أو وصيه تحت البرد، وكذلك من ألقى صديقاً في نهر يعرفه الله تعالى، فإن لا يدمه على الإحراق الموجود من قبل الله تعالى، وإنا ندمه على قربه من حجة<sup>(٣)</sup> النار وإلقائه فيها؟ حمد ما ظننه، وضح الاستدلال بهذه الطريقة.

فإن قال: ما أنكرتم أن الفصل بين الإحسان والإساءة، وبين حسن الوجه وقبيحه، راجع إلى أن أحدنا متعلق بنا من حجة الكسب بخلاف الآخر، لا إلى ما نسبوه؟ قبله. إن مدحك في الكسب لا ينقل، وهو عن فإنه صديق بالله تعالى فلا يسي للعدل حجة بصادق إليه، فكيف يصح ما ذكرتموه؟ لصح أن على هذا الذهب لا يتصور استحقاق المدح والذم، ويلزم أن يكون

(١) لأمره في من

رد ناصبه من من

(٢) ناصبه من من

(٣) متعلق به وموجود في من

(٤) ناصبه من من

(٥) ناصبه من من



فإن قيل : الاستدلال بحسن المدح والدمر والنهي على أنا محدثون  
لتصرفاتنا استدلال بمرع الشيء على أصله ، لأننا ما لم نعلم أن أحدهما يحدث  
لتصرفه لم نعلم بحسن مدحه ودمره وأمره ونهييه

جيب له . إنا نعلم حسن الأمر والنهي والمدح والدمر على الجملة ضرورية ، وإن  
لم نعلم كونه محدثاً على التصديق ، فلا يكون الاستدلال بذلك عنه استدلالاً  
الشيء على أصله ؛ كما أنما لمّا أمكننا أن نعلم كون الذات قادراً (١) علماً (٢)  
وإن لم نعلم كونه حياً ، أمكن الاستدلال بذلك على كونه حياً ، ولا نسكو  
مستدلين بمرع الشيء على أصله ، وإن لم يكن الذات علماً وقادراً ما لم يكن حياً ،  
كذلك في مسائلنا

ويلزم (٣) أيضاً فيج معاهدة أهل الروم وغيرهم من الكفار ، لأن للكفر  
أن يقولوا (٤) لماذا (٥) تماهدونا ؟ فإن كان جهادكم إيماناً على ما لا يريد الله تد  
منه ولا يحبه فالجهاد لكم أولى وأوجب ، وإن كان الجهاد على ما حذى  
وحسبنا بحيث لا يمكننا معارضة والامسكالك عنه فذلك جهاد لا معنى له .  
ولو وجب هذا الجهاد والخال (٦) ما ذكرناه (٧) لكان إيماناً يجب لله .

مرامه أخرى في أن أصل الدعاء غير مخلوق فيهم وأهم المحدثون في

وتحريرها هو أن هذه التصرفات يجب وقوعها بحسب (٨) قصدنا  
ودواعينا (٩) ويجب امتثالها بحسب كراهتنا وصارفتنا مع سلامة الأحوال  
إما محققاً وإما مقدرأ ، فلو أنها محتاجة إلينا ومنفعة لنا وإلا ما وجب دلائل  
فيها ، لأن هذه (١٠) الطريقة تحت إحياء الشيء إلى غيره ، كما نعلم حسن

طريقه أخرى  
في أن أصل  
الدعاء غير مخلوق  
فيهم

التحرك إلى الحركة ، والسكون إلى السكون ، وهي هذه الدلالة العتدة ،  
وما تقدم كان على طريق الإلزام

وقولنا في هذه التصرفات أنه يجب وجودها بحسب قصدنا ودواعينا (١)  
ويجب امتثالها عند كراهتنا وصارفتنا ، فالمراد به طريقه الاستمرار ، لا ما هو  
في كون الجسم متحركاً وأنه يجب عند وجود الحركة . وقولنا مع سلامة  
الأحوال ، فالمراد به حيوص الدواعي وروال للواقع . وقولنا إما محققاً ،  
فالمراد به فعل العالم لما يعله ، فإنه (٢) يجب وجوده بحسب قصده وداعيه  
محققاً (٣) ونحوه وإما (٤) مقدرأ ، فالمراد به فعل السامع (٥) . فإن فعله وإن لم  
يضع بحسب قصده محققاً ، فهو واقع بحسبه مقدرأ ، فإن لم يقدره أن يكون له  
داع لسكان لا يقع فعله إلا موقعاً عليه وبحسبه

إذا ثبت هذا ، فالذي يدس على أن هذه التصرفات يجب وقوعها بحسب  
قصدنا وداعينا هو ، أن أحدهما إذا دعاه الداعي إلى القيام ، حصل منه القيام  
على طريقه وحده ووبيرة مستمرة ، بحيث لا يختلف الحال فيه . وكذلك  
هو دعاه الله إلى الأكل ، أن يكون نهماً وبين يديه ما يشتهي ، فإنه يقع  
منه الأكل على كل وجه ، ولا يختلف الحال في ذلك . وهذه أمانة كونه  
موقعاً على دو عب ووقع بحسب . وكما أنها تقع (٦) بحسب دواعيها وتقع (٧)  
عسها ، فقد تقع (٨) على قصدنا أيضاً ، وعلى آلائنا ، وعلى الأسباب الموحودة  
من قبلنا ، ألا ترى أن قوله : محمد رسول الله ، لا تنصرف إلى محمد بن عبد الله

(١) يقع بحسب القصد وداعيه محققاً ، في من  
(٢) السامع والناصح ، في من  
(٣) ويقع ، في من  
(٤) يقع ، في من

(١) أو ، في من  
(٢) ناقصة ، في من  
(٣) أو يقع ، في من  
(٤) يقع ، في من

(١) علماً قادراً ، في من  
(٢) على مد ، في من  
(٣) ولزمهم ، في من  
(٤) هذه ، في من  
(٥) هذه ، في من  
(٦) هذه ، في من

دون غيره من المحمدين ولا يكون سيرا عنه إلا بقصد ، وكذلك السك ،  
لا يحصل منه إلا إيذاء ، ولا يكون ذلك حتى يكون مسكلا فلا لايات  
تحتاج للكتابة إليها نحو القلم وغيره ، وأيضاً فإن الأذى يقع في اليد  
للوحد من جهة ، يقل مثله ويكثر تكرره ، فصح حاجة هذه التصرفات إلى  
وتعاقب بنا على الخلد الذي ادعيه

في ظل (١) : لا يمكن الاستدلال بهذه الطريقة على أن هذه التصرفات  
واقعة من جهة ، لأن فعل السعاً يقع بحسب قصد الملحق ، وداعيه ، ثم لا يبال  
عندكم على أنه فعل ، وكذلك غير الداع في الحيلة التي تسير بها تابع مد ،  
الراكب وموقوف عليه ، كذلك قسم أهل الجنة تابع لأخبرهم وموقوف  
على قصودهم . وأيضاً فإن اللون الحادث عند الصرب موقوف على الصرب ،  
قل قخته ويكثر تكرره وهكذا : فيصاح (٢) القسح (٣) يقع بحسب الداع  
جهتاً . وسواد الخريف يقع على أحوال حائط الزجاج بالعص ، وأيضاً فإن الحرف  
الحادثة عند حدث إحدى الراحتين بالأخرى موقوف على الحرك ، بل حدث  
ويكثر تكرره ، ثم لم يكن شيء من ذلك على أنه واقع من جهة ومتعلق بها ،  
كذلك في مسائل

قبل له . أما فعل السعاً ، فإنه يقع بحسب قصده وداعيه ، غير أن مد ،  
مطابق لداعى الملحق ، فلا يصح ما ذكرتموه ، وكذا الكلام في الداع ، وقد  
قرر قصد الراكب أن يسير بها (٤) في وجه الاستدلال ساربه ، فصح أن يسير بها (٥)

بقصد (١) وداعيه (٢) ، دون قصد الراكب وداعيه ، وأما جميع أهل الجنة  
معلق بالله تعالى وموقوف على قصده وداعيه دون قصودهم ودواعيهم ،  
لا ذلك والإكثار يجب إذا دعى بعضهم الداعى إلى أن يبلغ ثوبه ثوب  
في الأثني ، أن يحصل ذلك ، ومعلوم خلافه . وأما ما ذكرته في اللون  
الراكب ، لأن ذلك اللون ليس بحادث ، وإنما هو لون الدم الذي كان فيه فارتفع  
ب ، لولا ذلك والإكثار يجب أن يحصل هذا اللون في الحادث عند  
ب ، لأن السبب حاصل والمحل محتمل ، ولا يمنع معلوم خلافه

من قيل : أين لا يجب في الصرب أن يولد الألم في الجاد وإن كان  
له في الحى ، فهذا بار مثله في اللون ؟ قلنا : إنما لم يصح ذلك في الأم ،  
الضرب إنما بشرط انتهاء الصحة ، وهذا إما يتأق في بدن الحى دون الجاد ،  
في كذلك في اللون ، فظهر الفرق بينهما

وكذا الكلام في بياض القصبلى ، فإن ذلك اللون ليس بحادث بل هو لون  
في فظهر (٣) بالصرب ، وطدا يستعان في ذلك بياض البياض ، لولا ذلك  
يجب إذا صب الماء في الطنجير وضرب (٤) لأن بياض (٤) لأن السبب  
الحل ، وأهل محتمل ولا منع ، والمعلوم (٥) خلافه

وكذا ما قالوه في حائط الزجاج بالعص ، لأن ما ظهر من السواد كان كامناً  
في الحائط ، لولا ذلك والإكثار يجب (٦) هذه القصبة في كل ما يعين تحت  
بالأحر .

(١) وداعيه ، في س

(٢) أين ، في س

(٣) بظهر ، في س

(١١) قصيد ، في س

(١٢) بظهر ، في س

(١٣) ومعلوم ، في س

(١٤) لفتح ، في س

(١٢) قبل ، في س

(١) الكتابة الحقة في س (١١) القصبلى نوع من الحوى ، أظهر من الدم في حاج العروس

(٢) يسير ، في س

(٤) يسير ، في س

وكذا الجواب عما ذكره في الحرارة وحصولها عند حث إحدى الراحتين  
بالأخرى ، فإنها حراره كانت منه ظهرت عند الحث ؛ ولا دلت ولا كان  
يجب متى حككنا الحديد معه ببعض أن يحدث (١) هناك حرارة ، حصول  
السبب وروايل التواضع .

فصح بهذه الخلق أن أصل الصد غير مخلوق به ، وأهمهم (٢) المحذور  
لما على ما ذكرناه ، أصل هذا يجري الكلام في هذا  
فإن قيل : ما أكرتم أن هذه التصرفات بخلافها التي تعالى صيكم معاً  
تقصودكم ودواعيكم بغيري المادة ؛ لأنها متعلقة بكم تنفق الفهم ،  
قيل : إن كل اعتراض لا يثبت إلا بعد ثبات ما اعترض به عليه فهو فاسد ،  
لأنه إن صح ذلك انهدم المترض عليه فالاعتراض عليه فاسد ، وإن لم يصح  
فالأعراض لا تثبت أصلاً ، وهذا الاعتراض من ذلك لتبيل ، لأن ما لم  
يحدث في الشاهد ، لا يثبت أن مع الحدث في العائ ، فإن الصريق إلى إثبات  
لحدث في العائيب هو أن هذه التصرفات محتاجة إليها ومتعلقة بها في الأحكام  
إلى بحث وتامل ، وإنما احتاجت إليها عندكم ، وكل ما شارك في الخلق  
وحسب (٣) أن يشاركها في الاحتياج إلى بحث وتامل

بل قيل : جزوا قبل النظر في الدلالة على ثبات الصانع ؛ فيكون في العبد ،  
يحدث يحدث هذه التصرفات فيكم عند قصودكم ودواعيكم ليجري بهذه  
له إن ذلك مجبور (٤) لما لا يعقل ، إذ للممول من الحدث هو من جمع  
منه بحسب قصده ودواعيه (٥) ويقتضي بحسب كراهته وصارفه ؛ وعندما أن

هذا المعنى مست وأحد ، ولا يكون محدث ، وهذا كان ذلك (١) كذلك فقد  
أمرهم عن كونه مقفولاً فكيف يجوز (٢) في أصاب وعلى أنا إذا علمنا  
بالدليل أن أحداثاً محدثاً لتصرفاته فهو : من قال : حوروا أن يكون في  
المائب محدث أحدثها فيكم لا إنكم أنتم محدثون له ، جرى مجرى أن قال  
وروا خلاف ما عدتموه ، وذلك حلف من القول

وبعد ، فلو كان حدوث هذه التصرفات عند قصودنا ودواعينا بغيري  
المادة ، لوجب صحة أن يختلف الحال فيه ، كما في الحر والبرد ، فإنه لما كان طريقة  
العادى اختلف بحسب الدلائل ، وهكذا ما ذكرنا طريقة المادة (٢) ، نحو الإحراق  
وما يجري مجراه . وعلى هذا يقال (٣) في الحيوانات (٤) ، إن في الحيوانات (٥)  
هو أن يقال : السمدل ، يدخل النار ويتعرض فيه فلا يؤذيه ولا يحرق بها ،  
وعلى أنه يتعد من وره مبدى عمر ، فكيف توسع ببق في النار صعوداً نطف  
ما يكون ويمكن (٦) وهكذا فإنه يقال أن كرمين حشة لا تحرقها النار ،  
ذلك في سائر ، لم كان حدوث هذه التصرفات عند قصودنا بغيري المادة  
بما أن يختلف الحال (٧) فهو حتى يصدق قول من قال : إنه شاهد في بعض  
البلاد الدائمة عما من كان يقع منه فعلة عند صارفه ، ويسرى عند داعيه ، ويمكنه  
فعل التحيل من الأحكام وهو صديق ، ولا يمكنه فعل الخفيف منها إذ عاد إلى  
قوله ، ويأمن منه الكذبة البديعة ولا تمها ولا علف ، فلما علمها لم يثأت منه  
ذلك ، ومن صدق هذا الخبر فهو متحاش أو حور تامل

- |                      |                    |
|----------------------|--------------------|
| (١) نالقة من من      | (٢) مجرور ، من من  |
| (٣) العاديات ، من من | (٤) نالقة من من    |
| (٥) الجوار ، من من   | (٦) حيرت ، من من   |
| (٧) نالقة من من      | (٨) العادة ، من من |

- |                    |                 |
|--------------------|-----------------|
| (١) حصول ، من من   | (٢) نالقة من من |
| (٣) مجرور ، من من  | (٤) نالقة من من |
| (٥) دواعيه ، من من |                 |

فإن قيل: قولكم إن أحدهما يحدث لتصرفه لأن تصرفه يقع بحسب قصده  
ووجهه فاعلم السامع، فإنه يحدث وإن لم يصح تصرفه بحسب قصده ووجهه

وحوادث أن هذا الذي أوردناه عكس الدلالة، والدلالة لا يبرهن  
العكس، وإنما مستلزم الطرد والمقابلة، وذلك هو أن ربنا شيئاً وقع  
فصود، وهو اسم، مستلزم على الفعل جاعله، يجب أن ربنا يحدث لم يقع  
فعله بحسب دأبه، فإن هذا عكس ما قلناه في المسألة، وذلك لا يقدح  
في كلياته، لأنه لا يمنع في حكمين مثلي أن يكون منه بين محققين وعلى هذا  
معرفة حدوث الاحتمال بدلالة، وهو استحالة انكسار كل شيء في الحوادث،  
وحدوث الاسم بدلالة أخرى وهو حيز التصرف عليه، وعمر وإن لم يتمكن  
أن يعرف بهذه الطريقة أن السامع يحدث، فإن ذلك يمكن بطريق أخرى، على  
أن في هذه الدلالة، هو خبر ر عن السامع، لا فاعله هذه التصرفات تقع بحسب  
قصودنا ودواعينا<sup>(١)</sup>، انتهى بحسب ذكرها ومعارف مع سلامة الأحوال بما عرفت  
وهو مقدر، ومعلوم أن تصرفات السامع وإن لم تقع بحسب قصده محضاً،  
فقد تقع بحسب قصده مقدر، لأننا لو قلنا أن السامع مقدر، لكان لا بد في  
تصرفه من أن يكون واقعاً بحسب قصده ثم الذي يدل على أنه يحدث كالمعلم،  
هو ما قد ثبت أن فعله مع بحسب قدره، بقولنا<sup>(٢)</sup> ونكته بكتبتها، وعلى هذا  
لو كان في سبب دخله كور يتكته أن يحركه، ولو كان بطل الكور، حيز  
عظيم لم<sup>(٣)</sup> يتكته فله ولا تحريكه.

وأما معلوم أن الفاعل وهو الذي يتقصد أنه يبدد، وهذا الاعتقاد  
حيزاً صحيح فلا يجوز، إلا أن يكون من فعل الله تعالى، أو من<sup>(٤)</sup> العقل غيره<sup>(٥)</sup>.  
لا يجوز أن يكون من جهة الله تعالى لأنه لا يبيع، والله تعالى لا يفعل القبيح،  
ولا يجوز أن يكون من جهة غيره، لأن العبر إلى ما يمدى الفعل عن محل القدره  
بالاعتقاد، والاعتقاد لا حله في توبيد الاعتقاد فاعلم إلا أن يكون من جهة  
فعل ما قلناه.

فإن قيل: قد بينم أن هذه التصرفات متعلقة بنا وبحاجة إلينا، فينبغي أن  
جهة الحاجة إنما هو الحدث لئتم لكم ما دأكموه، قلنا: الذي يدل عليه  
أن الذي يقف كونه على أحوالنا غير إنساناً إنما هو الصدوث، فيجب أن  
لنكون جهة الحاجة إنما هو الحدث على ما ذكرناه.

وسد، فإن حاجتها إنما لا تخلو: إما أن تكون لاستمرار القدم<sup>(٦)</sup>،  
أو لاستمرار الوجود<sup>(٧)</sup>، أو لتعدد الوجود<sup>(٨)</sup>، لا يجوز أن تكون بحاجة  
إلينا لاستمرار العلم، لأن ما كان مستمره العلم<sup>(٩)</sup> وإن لم تكن ولا يجوز  
أن تكون بحاجة إلينا لاستمرار الوجود، لأننا نخرج عن كوننا<sup>(١٠)</sup> فادرس  
وهي مستمرة الوجود، فلم يبق إلا أن تكون بحاجة إلى استمرار الوجود  
على ما قلناه.

فإن قيل: لم لا يجوز أن تكون بحاجة إلينا وشهقة ما من جهة الكسب؟  
قلنا: إن الكسب غير مقبول، وما لا يقبل لا يجوز أن يجعل جهة الحاجة<sup>(١١)</sup>.

(١) وجودها، في م  
(٢) وجودها، في م  
(٣) أن يكون، في م

(٤) جهة، في م  
(٥) ما، في م  
(٦) و، في م  
(٧) فاعلم، في م

(٨) وعلى، في أ  
(٩) تصرف، في م  
(١٠) لا، في أ

(١١) من، في أ  
(١٢) وجودها ودواعينا، في م  
(١٣) طلبها، في م



وبعد ، فإن الذي دللنا على أن هذه التصرفات متعلقة بنا من جهة التمسك ، ليس إلا وجوب وقوعها بحسب قصدنا ودواعينا ، ووجوب انتسابها بحسب كراهتنا ومارفئنا ؛ وهذا ثابت في الحدوث هلا حملناها محتاجة إلينا من هذا الوجه ؟

فإن قيل (١) : ما أسكرتم أنها متعلقة بنا من جهة الحلول ؟ قلنا : لو كان كذلك لكان يجب أن لا يفرق بين الأول وبين هذه التصرفات ، لأن الحلول ثابت فيه ، والمعلوم خلافه . فصح أن الحاجة (٢) إلينا إنما هو للحدوث ، على ما ذكرناه .

وأحد ما يدل على أن أعمال العباد غير مخلوقة فيهم ، هو ما قد ثبت من أن العقل والشهد لا يشوه نفسه ، كأنه يطلق العظام في رقبته ، ويركب القصب ويسوى الأسواق . فكما لا يميل ذلك ولا يتولاها ، فلا يتولى (٣) غيره ؛ بل لا يربده منه . وإنما لا يميل ذلك ولا يختاره لعله يبيده ولتأنيده . وإذا وجب ذلك الواحد منا ، فلأن يجب في حق القديم تعالى وهو أحكم الحاكمين أولى وأحرى . وعلى منتهى ما تهمل شوه نفسه وسوء التناء عليه ، وأراد منهم كل ذلك ، تعالى عما يقولون .

فإن قيل : إن هذه الأشياء تنبج منا فأما من الله تعالى فلا ، وصار الحال فيه كالخلاف للشرعيات ، فكما أن فيها ما ينجح من بعضنا ويحس من البعض كالصلاة فإنها تنبج من الخائض ومحس من الطاهر ، وكذلك في مسائلنا .

أحد ما يدل على عدم خلق الله لأعمال العباد أن العقل لا يشوه نفسه ولا يربده منه . وإنما لا يميل ذلك ولا يختاره لعله يبيده ولتأنيده . وإذا وجب ذلك الواحد منا ، فلأن يجب في حق القديم تعالى وهو أحكم الحاكمين أولى وأحرى . وعلى منتهى ما تهمل شوه نفسه وسوء التناء عليه ، وأراد منهم كل ذلك ، تعالى عما يقولون .

قلنا : إنما وجب ذلك في الشرعيات ، لأن الوجه في حسنيتها وقبحها كونها مصالح ومفاسد ، وللمصالح والمفاسد تختلف بحسب اختلاف الأشخاص والأوقات ، وليس كذلك في العقليات ، لأن الوجه في حسنيتها وقبحها وجودها تحتها ، فثبت وحده ذلك الوجه وجب قبحه أو حسنه ، سواء كان من الله تعالى أو من الواحد منا .

وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون حائفاً لأعمال العباد ، هو أن في أعمال العباد ما هو ظلم وجور ، فلو كان الله تعالى حائفاً لها لوجب أن يكون ظالماً حائراً ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

ومن قبل أن نحقق هذا الكلام عن الخضم بين حقيقة الظلم .

اعلم : أن الظلم كل ضرر لا يصح فيه ولا دفع ضرره ، ولا استحقاق ، ولا الظن للوجهين المتضمنين . ولا يكون في الحكم كأنه من جهة الضرر به ، ولا يكون في الحكم كأنه من جهة غير فاعل الضرر .

ولا بد من اعتبار هذه السرائر من أن لا يكون فيه مع ولا دفع ضرره ، لا معلوماً ولا مطنوناً ولا استحقاقاً (١) ، لأن أحدنا لو كلف الأخير العمل بالأحرار لا يكون ظالماً لما كان في مقابلة من النفع ما يوازنه ، وكذلك فإن من شرطه ليس الصبي دفناً للضرر عنه لا يكون ظالماً لتقصيره دفع الضرر عنه ، وكذلك فإن دم السبي والارتكاب قبيح لا يكون ظالماً لأنه مستحق .

وقوت ولا الظن لأحد الوجهين المتضمنين ، من أجل أنه لا فرق بين أن

(٢) نالقة من أ

(١) دفع ، غير من  
(٢) استحقاق ، في الأصل

(٢) استباحه . من من

(١) قال ، غير من  
(٢) بول ، غير أ

أحد ما يدل على عدم خلق الله لأعمال العباد أن العقل لا يشوه نفسه ولا يربده منه . وإنما لا يميل ذلك ولا يختاره لعله يبيده ولتأنيده . وإذا وجب ذلك الواحد منا ، فلأن يجب في حق القديم تعالى وهو أحكم الحاكمين أولى وأحرى . وعلى منتهى ما تهمل شوه نفسه وسوء التناء عليه ، وأراد منهم كل ذلك ، تعالى عما يقولون .

مكون النفع ودفع الضرر معلوماً<sup>(١)</sup> ومن أن يكون مطبوعاً<sup>(٢)</sup> ، ألا نرى أنه يحس من أحده أن يكلف ولده الاختلاف إلى المكسب وإن شئ ذلك على ولا يكون ذلك<sup>(٣)</sup> معه ظناً ، فما كان في مقابته نفع مطلق أو دفع ضرر مطلق ، فصح أنه لا بد من اعتبار أن يكون الفعل ضرراً لا نفع فيه ، ولا دفع ضرر ، ولا استحقاق ، ولا الظن لأحد الوجهين لتعديله حتى يكون ظناً

وكلا لا بد من اعتبار ذلك ، فلا بد من أن لا يكون في الحكم كونه من جهة الضرر به ، لانه لو كان كذلك لم يكن ظناً ، ألا نرى أن من حاول مال غيره أو دمه فأتى عليه ، فقتله<sup>(٤)</sup> دهماً ، لم يكن ظناً له ، ما كان ذلك الضرر كونه من جهة

وكلا لا بد من اعتبار هذا الشرط ، فلا بد من أن لا<sup>(٥)</sup> يكون في الحكم كونه من جهة غير فاعل الضرر ، لانه لو كان سببه الصفة لم يكن ظناً ، ألا نرى أنه تعالى لو أحرق صديقاً أتى به في النار ، أو أمانته وقد وضع تحت اليد لا يكون ظناً<sup>(٦)</sup> له ، لما كان هذا الأحرار وهذه الإمامة في هذا الحكم كونه من جهة غير الله تعالى .

ولو قلت<sup>(٧)</sup> إلى الشرط الثاني ، وهو أن لا يكون في الحكم كونه من جهة الضرر به داخل فيما تقدم ، لأن للدفع مستحق لأن يدفع عما أمكن . وهكذا هو جملته داخل تحت الشرط الأخير نصح أمراً ، لأن الإتيان عليه وقتله في الحكم كونه من جهة غير فاعل الضرر . وهذا هو الكلام في حد وجهه العلم .

والذي يدل على ما ذكرنا ، هو أنهم متى عرفوا الضرر على الرجوع التي ينشأ عنه ظناً ، ومتى لم يعرفوه على هذا الوجه لم يسره ظلاً

وعلى هذا فإنهم لما اعتقدوا حصول هذا الضرر على هذا الوجه من جهة بدحوها جبر الفأرة وإخراجها<sup>(٨)</sup> منه ، ظنوا . أعلم من جهة

هذا هو حقيقة الظن ، وإن استعمل في غير ذلك فهو على سبيل<sup>(٩)</sup> المجاز ، وعلى هذا يقال للصحاب إذا مضرت في غير حسب أنها طمعت ، شيئاً بالظن على الحقيقة ، إلا أنه ليس يجب إذا استعمل لفظ من الألفاظ في بعض المواضع مجازاً أن يستعمل<sup>(١٠)</sup> في سائر المواضع فقال طمعت الرخ أو النار ، كما ظنوا ذلك في الصحاب ، لأن من حق الجار أن يقر حيث ورد .

وقد يذكر له حدود<sup>(١١)</sup> ولا يصح شيء منها .

من جهته ، قولهم . إن الظن هو ما ليس لقوله أن يعلم ، وهذا لا يصح ، لأن الظن بالحد ينسب أن يكون ظناً بالحدود ، لا أن يكون تأساً له ، وفي هذا الموضع عالم يعلم ظناً ، لا يعلم أنه ليس لقوله فعله .

وهذه الطريقة عيناً على أبي على محمد بنه الواجب بما ترك قبيح ، قلنا : إنما هم مع وجوبه لا يتكف أن مع دفع تركه ، فكيف حدود الواجب به ، وفي ذكرت ترتيب<sup>(١٢)</sup> العلم بالحد على العلم بالحدود ، وذلك مما لا يصح .

وبعد ، فإن الفبايح كلها اشتركت في أنه<sup>(١٣)</sup> ليس لفاعله فعلها ، ثم ليس يجب أن تكون الكسر خلف ، فإن المكسب والعش وغيرهما لا يسي ذلك

(١) طريق ، من

(٢) ظناً ، من

(٣) ظناً ، من

(٤) حروجه ، من

(٥) يستعمل ذلك ، من

(٦) من ، من

(١) ظناً ، من أن يكون معلوماً ، من

(٢) ظناً ، من

(٣) ظناً ، من

وميل في حله هو وضع الشيء في غير موضعه وهذا أحد من الأول : لأنه لو كان كذلك ، حب إذا وضع أحداً مبدعه على ركبته<sup>(١)</sup> أو عصم أحسباً على البلد الذي سظم والله أن يكون ظالماً ، لأنه وضع الشيء في غير موضعه إذا حصل البيرة<sup>(٢)</sup> في العبء أن يكون ظالماً ، لأنه وضع الشيء في غير موضعه وقد عرف حلاله فيجب أن تكون حقيقة الظلم ما ذكرناه ؛ إما لأنه موضوع له أصلاً ، أو لأن كثرة الاستعمال فيه صار حقيقة ، كالعائط وفضاء الصلابة

الظلم هو وضع الشيء في غير موضعه

ثم إن رحمه الله عاد إلى تحقيق هذا الإلزام<sup>(٣)</sup> على القوم

بوجه إلى تحقيق عبارة على القوم

والأصل فيه ، أن هذا الإلزام إلزام المبرر دون المسمى ، لأن المعنى قد ذهب إليه القوم ، وإنما يشتمون من بحر هذه المسألة على الله تعالى رأوا أن الأمة بأسرها اتفقوا على أن<sup>(٤)</sup> من أضل هذه اللفظة على الله ، فقد كفر ، وهؤلاء القوم إذا اعتضوا في الله<sup>(٥)</sup> تعالى أنه غافل للظلم ولما هو<sup>(٦)</sup> من هذا كرو ، سواهم أحرزوا هذه اللفظة على الله تعالى ولو لم يحرر

بين ما ذكرناه وبرصحه ، أن إطلاق هذه العبارة إنما صار كعراً لتضمنه إصاحبه الظلم إلى الله تعالى لا لحرده العبارة ؛ وعلى حد فإنه لو كان الظالم في بعض اللغات اسماً للظلم ، فوصف لشككم بطلب القلة إنه مبالغ فيه ، لأن ظلم باصداً ، يريد به ما عاين يا حكيم ، فإنه لا يكفر

ورعاً وجه هذا الإلزام على وجه آخر يقال : لو كان الله تعالى فاعلاً للظلم

وجب أن يقال : إن الظلم منه ومن عبده ، وهذا لا يرتكبه القوم

ورعاً ألزمهم وجهاً آخر يقال : لو كان الله تعالى فاعلاً للظلم لوجب أن ترفع إليه أحكام الظلم من الدم والاستحباب وما يندرج تحت ذلك ، مع أن الله عن ذلك عفا عبداً جيداً ، إلا أنه لا يختص الظلم بل يصح جميع القضايع من الكذب والبغي<sup>(٧)</sup> ، فصح أن هذا الإلزام يعود إلى المصاد على ما ذكرناه

إذا ثبت هذا ، وأردب أن يلزمهم إطلاق هذه العبارة على الله تعالى ، فكذلك فيه طرحان اثنان :

أحدهما ، أن نقول : قد ثبت أن قولنا فاعل للظلم وقولنا ظالم واحد ، دليل على لا فرق بين أن هوذا يفعل فلان فعل للظلم ، وبين أن هوذا يظلم<sup>(٨)</sup> ظالم حتى لو قال فلان ظالم وليس بفاعل للظلم وليس بظالم ، لتنافى الكلام ، فلهذا إما أن نعني بالظالمين في معنى ، فإن هذه تعريفاً يعرف به معنى وخص من يعود<sup>(٩)</sup> واحد ، وكذلك<sup>(١٠)</sup> الكلام في كل انطباع متفق في المعنى

فإن قيل : كيف يصح قولكم إنها متفقان في المعنى ، ومنفرد أن قولنا الظالم اشتق من ظلم ، وقولنا فاعل للظلم اشتق من من فعل الظلم ؟ قلنا : إنما ادعينا اتفاقهما في الاشتقاق وإنما قلنا إنهما متفقان في المعنى ، ولا يصح في اللغة اتفاقهما في المعنى وحرافتهما في الاشتقاق ، ولهذا عاين القوم والخطوس اتفاقهما في هذا ، ثم القوم مشتق من هذا والخبر مشتق من هذا

(٧) القوم والخطوس ، في من

(٨) فاعل ، في من

(٩) وهكذا ، في من

(١٠) فاعل ، في من

(١) كذا ، في من

(٢) هذه العبارة ، في من

(٣) القوم ، في من

والوجه الثاني في ذلك هو أن قول إن أهل اللغة لما اعتقدوا في الواحد من أنه أصغر بالبر الصر الذي ذكرناه ، سموه ظناً ، ومتى لم يمتنعوا ذلك فيه لم يسموه به كما أنهم لما اعتقدوا تعاقب الصرب والشم بالواحد من تعاقب الفعل بمعناه سموه (١) صاراً وشائناً (٢) فكما أن الصرب والشم اسم من فعل الصرب والشم ، فكذلك الظالم يجب أن يكون اسماً من فعل الظلم

فإن قيل ، بهم أحطوا في الاعتماد فأنه لم أنهم أحطوا في الاعتماد أيسوا ، قد أصابوا في هذه التسمية ؟ وهذا ، القدر كاف ، وصار ذلك كسمية الأسماء آله لا اعتقادهم أي يسعى العبادة ، فكما أن خطأهم في الاعتقاد لم يمنع من إصابتهم في التسمية ، كذلك هم

فإن قيل لم لا يجوز أن يكون الظالم اسماً من جهة الظلم ؟ قلنا لو كان كذلك لوجب لو مرد الله تعالى بالظلم أن لا يكون ظلماً ، وعندكم أنه تعالى (٣) لو تفرد بالظلم لكان ظالمًا .

وبعد ، فإن الظالم لو كان اسماً من جهة الظلم لوجب أن ترجع أحكامه إلى محله ، فبم اللسان إذا شتم ، والرجل إذا ركبت ، واليد إذا بطت ، ومعلوم خلافه وصار هذا كما تقول السكّانية إذا جمعوا التكلم اسماً من جهة الكلام وكان يجب أن يكون اللسان هو القادف ، لأنه هو (٤) الذي حله القذف ، وأن يكون هو الرسول أيضاً ، لأنه الرسالة والبلاغة إعمالاً تحصل له به ، وبهذا وهذا يوجب أن يحل (٥) ويستعفف (٦) به للقذف ، ويعظم ويعجل للرسالة وهذا محال

(١) شائناً وصارياً ، من م

(٢) نالته من م

١١٠ بحله ، من م

(٣) نالته من م

(٤) استعفف ، من م

(٥) بين له ، من م

(٦) نالته من م

وبعد ، فإن حقيقة الظالم كل صرر لا مع فيه ولا دفع صرر ، ولا امتنعاق ، ولا الظلم لأحد الوحيين المتقدمين ، ولا يكون في الحكم كأنه من جهة الضرر ، ولا يكون كأنه من جهة غير فاعل الصرر ، وهذا إنما يحل للظالم دون غيره ، فيجب أن يكون هو الظالم

وبعد ، ولو صار أن يقال إن الظالم اسم من جهة الظلم لجاز مثله في العادل ، فيوجب أن لا يوصف الله تعالى بأنه عادل ، كما لا يوصف بأنه ظالم

فإن قيل ما أسكرتم أن الظالم اسم من جهة الظلم ظلماً له ؟ قلنا (١) لو كان كذلك ، لوجب لو مرد الله تعالى بالظلم أن لا يكون ظالمًا لأنه لم يعمل الظلم ظلمًا له ، وعندكم أنه تعالى لو تفرد بالظلم لكان ظالمًا .

وبعد ، فإن الظلم لو كان يحصل للفاعل ، لوجب أن يجعله ظلمًا لهذا دون ذلك ، أو ذلك دون هذا ، وصار محال أنه كإدخال في كون الكلام أمراً وسبياً وحرماً ، فإنه لما سب بالفاعل ، صح من الفاعل أن يوحده فيجعله أمراً ، وأن يوحده فيجعله سبياً ، وأن يوحده فيجعله أمراً ، لهذا دون ذلك ، وقد عرف خلافه .

وبعد ، كان كذلك ، لوجب في من لا يعلم أن الظالم هو من جهة الظلم ظلمًا له ، من لا يعلمه ظلمًا ، ومعلوم أن العرب يسمون الظالم ظالمًا وإن لم يمتنعوا أن الظلم حصل ظلمًا له

وبعد ، فإنما يقول لهم : ما تريدون بقولكم إن الظالم هو من جهة الظلم ظلمًا له ؟ تريدون أنه ظلم حلي فيه ؟ أو تريدون أنه حصل كسًا له ؟

هذه أردم به أنه حمل كسباً له<sup>(١)</sup>، فذلك لا يفل على ما سجي، من -  
إِنْ شاء الله تعالى، وإن أردم به أنه خلق به، فهو من مذهبكم الذي -  
إفساده<sup>(٢)</sup> بهذه الدلالة فلا يصح الاعتراض به عليها، وهذا أصل -  
إِنْ كَلَّ دَلَالَةٌ بَصِيحَةٌ لِإِسْبَاطِ مَذْهَبٍ مِنَ الْمَذَاهِبِ، فَلَا عِتْرَاضَ عَلَى ذَلِكَ  
الدَّلَالَةِ بِبَيِّنَةٍ ذَلِكَ لِلْمَذْهَبِ لَا يَصِحُّ، فَيَجِبُ أَنْ يَرَاهِيَ هَذَا<sup>(٣)</sup> الْأَصْلُ  
وَيَحَافِظَ عَلَيْهِ.

وسد، ولو كان الظالم اسماً لم يحمل الظلم ظلالاً له، فوجب أن تكون  
الراوى اسماً من حمل الرق ورقاً له، والعاقل اسماً من حمل العدل عدلاً له  
وكذلك الكلام في غس، ونفس، وتصل، وما جرى هذا جرى  
لأنه لا فرق بين موضعين وهو ارتككب، فإنا نكسر على أن لا -  
القديم تعالى شيء من هذه الأسماء، وقد عرفت خلاصه

هذه قبل ما أنكرتم أن العلم اسم لمن نفرد بالعلم، واتفقوا -  
منفرد بالعلم، فلا يجب أن يسمى علماً. قلنا: لو كان كذلك لوجب  
أن لا يكون<sup>(٤)</sup> في عالم الله تعالى حاد، لأن الصلابة غير متعديين بالعلم.

وبعد، فلو وجب هذا في العالم، لوجب أيضاً في الطلح، و -  
والرازي، ولو ارتكبوها ذلك، قلنا: يجب على هذا أن لا يوجد في  
تعالى شيء من هذه<sup>(٥)</sup> الأوصاف، والمعلوم خلاف ذلك.

وبعد، فإن العريضة التي اعتمدوا أن العلم ينسب لأحد من خلق الجمل عند سدهم  
وإن لم يعرفوا نفرد به، ومتى لم يستعملوا ذلك لم يسموه به سبحانه، أي -

جماعة شريك في قتل من سمواهم طلبة، وكل واحد منهم ظالم، ولم<sup>(٦)</sup>  
يقتلوا نفردهم بالظلم بل عرفوا الاشتراك، صدد ما ظنوه.

وبعد، فإن الله تعالى لو نفرد بالظلم لما أراد حاله على حاله الآن، وقد  
خلق به سائر الظلمات على سائر وجوهها وحققها

هذه قبل ما أنكرتم أن الظالم اسم لمن لم يحمل الظلم كسباً لغيره،  
والله<sup>(٧)</sup> تعالى جعل الظلم كسباً لنا فلا يجب أن يسمى حاداً. قلنا: إن هذا  
السؤال مع كونه<sup>(٨)</sup> ظناً على معنى قلب السائل، لأن معنى هذا الكلام،  
(٩) أن الله<sup>(٩)</sup> سمى لمن حمل الظلم كسباً نفسه، وهذا يوجب أن لا يكون  
أحدهم ظالمًا، لأنه لم يحمل الظلم كسباً نفسه، وإنما حمل ذلك كسباً له

وبعد، فإن قولنا إثباته وأنه لم يحمل الظلم كسباً لغيره مني، ولا يجوز  
أن يرجع - لإثباته إلى شيء، كما في المذهب والرازي

وبعد، فلو سأل أن يكون الظالم اسماً لمن لم يحمل الظلم كسباً لغيره،  
لجاز أن يكون العدل سمياً من يحمل العدل كسباً لغيره، وكذا الكلام  
في المحس، ونفس، وتصل، والمعلوم خلاصه

وأما: فإن أهل الفهم يعمدوا أن<sup>(١٠)</sup> الكسب على الوجه الذي يقولونه  
أصلاً، فكيف حال من الظالم عندهم اسم من لم يحمل الظلم كسباً لغيره،  
هذه قبل. هم كما لم يملوا الكسب لم يملوا أيضاً الخلوت فيجب أن  
لا يكون أحدهما محاداً لتصرفاته، قلنا: إن العرب وإن لم يملوا صفة

(١) قالوا في الأصل  
(٢) هو من  
(٣) هو من

(٢) فساداً في من  
(٤) يوجد في من

(١) بالغة من  
(٢) ذلك في من  
(٣) بالغة من من

(٢) وإن لم في من  
(٣) ذلك في من  
(٤) الفهم من من

لم لا يكون الظالم  
اسماً لمن لم يحمل  
الظلم كسباً لغيره

المحدث على الحد الذي هو له ، فقد <sup>(١)</sup> عدوا الفرق من منصف على قصدها ودواعينا وثبتت لأحكامها تأثير ، ومن مالا يجب على قصدها ودواعينا ولا ينصف شيء من أحوالها فيه تأثير

من قبل . أليس أنه تعالى مخلق الحركة <sup>(٢)</sup> ولا يكون <sup>(٣)</sup> متحركاً ، ويخلق الولد ولا يكون والداً ، فضلاً عن أن يخلق النظم ولا يكون حالاً ؟ قد قد لا يصح ، لأنه من من من الأعمال بعبارة القديم مالى لا وقد استدل به منه سم ، إلا أصلاً منسوبة مع " الح من أن " من الله تعالى من تلك " نحو انبعاثه والنفس وحرها ونصب إلى ما ذكر كل ذلك ، وبولا السمع كـ محور أن يوصف الله <sup>(٤)</sup> تعالى بهذه الأعمال أيضاً

وأما ما ذكره من الحركة والمتحرك شبهة معرطة ، لأن <sup>(١)</sup> المتحرك ليس هو سمي من حركة ولا هو سم من حركته الحركة ، الفاعل للحركة لا يسمى محركاً ، فلا حرم نحو أن يسمى الله تعالى به وما ذكرت من دسر الولد فأنتد ، لأنه سم من خلق الولد من مائه ، أو <sup>(٢)</sup> ولقد الولد على فراشه ، وليس هو اسم لفاعل الولد ، وإنما الذى يشتق لفاعل الولد من هذا الاسم بما هو الولد ، وذلك إنما لا يجرى على الله تعالى لإيهامه الخطأ ، وهو أنه من حسن الأسباب ، لولاه وإلا كنا محور أن يسمى القديم حل وعمر به

ثم إنه رحمه الله <sup>(٢)</sup> احتج بآيات من القرآن على أنه تعالى لا يجوز أن يكون حائماً لأفعال المبدأ ، ذلك لم يرد على طريقة الاستدلال والاحتجاج ، فإن

آيات من القرآن يدل على أن الله لا يخلق أفعال المبدأ

الاستدلال بالسمع على هذه المسألة مصدر ، لأنها ما لم يعلم القديم تعالى ، وأنه على حكم لا علم . يحذر على الكذابين لا يمكن الاستدلال بالقرآن ، صحة هذه مسائل كلها مبسطة على هذه المسألة . ولأن إثبات الحديث في الغالب يبنى على إثبات الحديث في الشاهد ، إذ <sup>(١)</sup> الطريق إلى ذلك نفس إلا أن حال وثبت أن هذه التصرفات محتاجة إليها ومنطقة ما ، وقد احتاجت إليها خلقها ، كل ما شارك في الحدوث وحسب أن شارك في الاحتياج إلى محدث وفاعل . هذه الأحكام كلها محدثة فلا بد من محدث وفاعل ، وفاعلها من إلا الله تعالى فكيف يستدل بالسمع على هذه المسألة ؟ <sup>(٢)</sup> ما ذكرناه من عدم صحة هذه المسألة أنه حجة الله تعالى <sup>(٣)</sup> من هذه الآيات على صحة الاحتجاج والاحتجاج ، فما أوردنا على أن أدلة الكتاب مرافقة لأدلة العقل ومعرفته

فما يدل على ذلك من جهة التسميم قوله تعالى : **ما ترى في خلقهم من تفاوت** <sup>(١)</sup> من الله التفاوت من خلقه . فلا يخفى إما أن يكون المراد بالتفاوت من جهة الخلقة ، أو من جهة الحكمة لا يجوز أن يكون المراد به التفاوت من جهة الخلق لأن في خلقه المخلوقات من التفاوت ما لا يحصى ، فليس إلا أن المراد به <sup>(٢)</sup> التفاوت من جهة الحكمة على ما قلناه . إذا ثبت هذا لم يصح في أصل المبدأ أن تكون من جهة الله تعالى لاشتراكه على التفاوت وغيره .

فإن قال <sup>(٣)</sup> ما أنكرتم أن التفاوت من جهة الخلقة على ما ذكره في آخر الآية حيث قال : **ما ترى من تفاوت** <sup>(٤)</sup> فك : هذا الذى ذكره لا يصح ، لأن تخصيص آخر الآية لا يندرج في عموم أولها ، ألا ترى أن قوله تعالى :

- (٢) وإن لم يكن ، في من  
(٤) القديم ، في من  
(٦) أو من ، في من

- (١) فافضة من من  
(٢) المنم ، في من  
(٥) فإن ، في من  
(٧) فافضة من من

- (٢) فافضة من من  
(١) في ، في من

- (١) فافضة من من  
(٢) فافضة من من  
(٥) قبل ، في من

ما ترى من خلق الرحمن من تفاوت

• والطلقات يتوهم بانفسهن ثلاثة فروع ، (١) عدم المطابقة اليواش . ١  
والرحميت ، ثم تخصيص قوله « ويوصلهم الحق بوجه » لا بقدر « و »  
الأول . كذلك في مسألتنا

وبعد ، فإنه تعالى تمدح بنهي التعاوت عن خلقه ، ولا مدح في (٢) أي أن  
لا يكون في خلقه فعاور واشفاق

فإن قيل لو أمكن الاستدلال بهذه الآية على أنه تعالى لا يجوز أن يكون  
حائلاً لأفعال العباد لأن فيها التعاوت وقد هي التعاوت عن خلقه ، أمكن أيضاً  
أن يستدل بها على أن طاعات العباد كلها من جهة الله تعالى فلا تعاوت فيها .

فلما . هذا الاستدلال بذييل الخطاب ، وذلك مما لا يعتبر في فروع  
اللفظ ، فكيف يعتبر في أصول الدين ؟ من ذلك ، أن تخصيص الشيء  
بالذكر لا يدل على أن ما عداه مخالفه ، ألا ترى أن قائلنا لو قال فلان لا  
ولا يكذب ، فإنه يعنى هذا الكلام أنه لا يجتر ما هو الظلم والكذب ،  
وليس فيه أنما هو خارج عن هذين النوعين فإنه هو الفاعل له ، كذلك  
مسألتنا ، ليس يجب (٣) إذا هي الله تعالى التعاوت عن خلقه أن يضاف إليه  
كل ما لا تعاوت فيه ، بل الواجب أن ينفي عنه جميع ما يتعاوت ، ويكون  
ما لا تعاوت فيه موقوفاً (٤) على الدلالة ، فإن دل على أنه هو الفاعل له قبل ،  
فإن لم يدل ، بل دل على خلافه لم يقل به ، وفي مسألتنا قامت دلالة على أن  
هذه التصرفات من الطاعات وغيرها متعاقبة لا لوقوعها بحسب قصدنا ودواعينا ،  
فيجب أن تكون متعاقبة واقعاً من جهتنا على ما قلناه .

(١) الفروع ٢٢٨

(٢) قيل ، في من

(٣) بالصفة من من

(٤) بالصفة من من

الذي أحسن  
من خلقه

دليل آخر من جهة الرفع قوله تعالى . « الذي أحسن كل شيء خلقه » (١) ،  
وقد قرئ « خلقه » ، وكلا القراءتين يدل على أن أفعال العباد غير مخلوقة  
بهم (٢) .

ووجه الاستدلال به أنه لا يجوز ؛ إما أن يكون المراد به ، أن جميع  
ما فعله (٣) الله تعالى فهو إحسان ، أو المراد به أن جمعه حسن لا يجوز أن  
يكون المراد به الإحسان ، لأن في أفعاله تعالى ما لا يكون إحساناً كالعقاب ؛  
ليس إلا أن المراد به الحسن على ما نقوله

إذ ثبت هذا ، ومعلوم أن أفعال العباد تشمل على الحسن والقبيح ،  
فلا يجوز أن تكون مصافة إلى الله تعالى .

فإن قال (٤) - لم لا يجوز أن تكون المراد بقوله تعالى « أحسن » أي « علم »  
كما يقال : فلان يحسن اللغة والمعروف والتصريف والطب وغير ذلك . هذا  
لا يصح ، لأن أحسن بمعنى علم لم يحسنه وإن جاء مصارعه ، وليس ينشع  
أن يستعمل مصارع ما لم يستعمل ماضيه . وعلى هذا يستعمل مصارع نحو :  
ودر ، وودع . فقالوا : يدر وودع ، ولم يستعملوا ماضيه ؛ فلم يقولوا أودر  
ولا أودع . وصار هذا في باب كاستعمال الماضى من دون استعمال المصارع ،  
نحو قولهم : عسى وليس ، حسب .

وبعد ، فإن الذي يسبق إلى أذهان السامعين من قوله أحسن ، ليس إلا  
الحسن على ما بدعيه ، فيجب أن يحمل عليه ، لأن كلام الله تعالى فيها أمكن  
جملة على ظاهره لا يعدل عنه إلى غيره .

(١) السجدة ٧

(٢) خلقه ، في من

(٣) منهم ، في من

(٤) دورر ، في من

وقد قال فامسى الغصاة حبه الله ، إن هو به أحسن كل شيء ، بدل ،  
فلم يبق له دولة أحسن من كل شيء ، ومعلوم أنه له فإن ، أحسن في كل :  
لكا لا يحمل إلا على الحسن ، وهكذا : كان هكذا

قال والذي يدل على أن فائدة العبارة واحدة ، هو أنك لو فسرت  
كذا وما أحسن فيه لتناقض الكلام ، وهذا هو عكس الاتفاق بين اللغتين على  
ما ذكرناه في غير موضع

وبما يستدل به أيضاً قوله تعالى « صنع الله الذي أتقن كل شيء »<sup>(١)</sup> ، الله  
تعالى أن أملاكه كلها متقنة ، والالذين يتبعون الأحكام واحسن حسنة ، من  
لو كان محكما ولا يكون حسنا لكان لا يوصف بالاتقان ألا يرى أن أحدا  
لو تكلم بكلام فصيح يشتمل على الفحش والخفاء فإنه وإن وصف بالإحكام  
لا يوصف بالانفاس

و نعت هذا ، ومعلوم أن في أملاك الله ما يشتمل على السوء والذم  
والفحش ، وليس شيء من ذلك متقناً<sup>(٢)</sup> ، فلا يجوز أن يكون الله -  
حائلاً له .

وبن قال : ما أسكرتم أن هذه الأشياء متقنة لتقصيها الدلالة على<sup>(٣)</sup> أن  
الله<sup>(٤)</sup> تعالى جعلها متقنة فاسدة ؟

قلنا : إن ذلك لا يصح من وجوده -

أحدها ، أن هذه الأشياء التي هي اليهود والنصر والتحصن وغير ذلك ، كلها  
مخلوقة فيكم من جهة الله تعالى على سائر الخلق عندكم ، فكيف يقال<sup>(١)</sup> إن  
الله<sup>(٢)</sup> تعالى جعلها على وجه ولم يجعلها على وجه ؟

ومنها ، أن التناقض والفساد مما لا تأثير حمل المخال على ، فكيف يصح  
تجسسكم أن الله تعالى جعله<sup>(٣)</sup> متقناً ؟ يتيسر ذلك ، أنه لو كان حمل المخال  
تأثير في ناقص الشيء ، فساداً ، كان لا بد أن يحمل العلم متقناً فاسداً  
في بعض الحالات ، والدليل في بعضها ، وذلك محال

وأما ، فليس تكفي في كون الفعل متقناً أن يكون دلالة<sup>(٤)</sup> على أمر من  
الأمر بل لا بد أن يكون حسناً ، ألا ترى أن الكلام الفصيح الذي يشتمل  
على الفحش والذم لا يوصف بالإحصان مع عصبه الدلالة على أن فاعله قادر عام ،  
فصداً ما قالوه .

ثم إن وجهه اقه ، ذكر : أن جميع القرآن يشهد على ما قلناه<sup>(٥)</sup> ويؤيد به  
مذهبهم ، لأن جميع القرآن أو أكثره يتضمن المدح والذم والوعيد والوعيد  
والثواب والعقاب ، فلو كانت هذه التصرفات من جهة الله تعالى مخلوقة  
في العباد ، لكان لا يحسن المدح ولا الذم ولا الثواب ولا العقاب ، لأن مدح  
الغير وجهه على فعل لا يتحقق به لا يحسن .

فإن قيل : ما أسكرتم أن هذه التصرفات متعلقة بنا من جهة الكسب ؟  
قلنا : إن الكسب غير معقول ، وما لا يمتثل لا يجوز أن تكون جهة الحاجة

صحة الله الذي  
أحسن كل شيء

(١) يشتمل ، في من

(٢) ليس له

(٣) ٩ ، من

(٤) له ، في من

(٥) دالة ، في من

(٦) ويرد ، جعلها

(٧) ذكرناه ، في من



و بعد ، فإن السكسب عندكم يجب مع الصعة ، وما يجب <sup>(١)</sup> عند الصعة لا يجوز أن ينصرف إليه المدح والدم وتستحق عليه الثواب والعتاب

ومن حاشاها ، قوله تعالى « وما منع الناس أن يؤمنوا إلا جاءهم الهدى » <sup>(٢)</sup> فلو كان الإيمان من جهة الله تعالى وموفقاً على إحسانه ، حتى إن حاق كان ، وإن لم يخلق لم يكن ، لكان لا يكون لهذا الكلام معنى ، لأن للكلمة أن تقول . الذي معنى منه أنك لم تخلقه . ، وحاقف <sup>(٣)</sup> في <sup>(٤)</sup> صده الذي هو الكفر ، وحار الخال فيه كالمغال في أحدنا إذا شد يدي علامة إلى رجليه ، وبطرسه في مقر بيت مظلم ، وبساق عليه الأثواب <sup>(٥)</sup> ، وقول يا شقي لم لا يخرج من هذا البيت ، وما معك منه ؟ فكأن هذا صعب منه ، كذلك في مسائلنا

ومن ذلك أيضاً ، قوله تعالى « كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم » <sup>(٦)</sup> أورد ذلك منجيباً <sup>(٧)</sup> منهم في الكفر مع ملكه عز وجل عليه من التمس ولو كان كما قاله لم يكن للاستصحاب موضع ولكان عذرة قوله كيف نسودون ، وقد أسبت عليكم وصف وصعب ، فكأن ذلك بمالا وجه له لما لم يكن الاسودود متعلقاً بهم وموفقاً على اختيارهم ، كذلك في مسائلنا .

على أن مع هذا المذهب لا يثبت لله تعالى نعمة على الكفار ، لاسعة الله ولا نعمة الدنيا . أما نعمة الله فلا إشكال فيه ، لأنه قد حاق بهم الكفر ، والقدرة الموجهة له ، والأرادة للوحية له ، ومنهم الإيمان وقدرته وإرادته ، وحماهم من الأتقياء ، فكيف يثبت له عليهم نعمة ، وأما نعمة الله ، فإن هذه

وما مع الناس أن يؤمنوا

كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم

فما كان من السهم في الحال ، فيها من حيث وصلهم إلى النار الأبد ، القصاب السرمد ، عذرة الخبيس السموم الذي يؤدى إلى هلاكه ، فكأن من صده إلى غيره لا يكون معك ذلك <sup>(١)</sup> عليه ، كذلك في هذا الموضع وأيضاً لا بد من أن يكون عرص للوصل النفع <sup>(٢)</sup> إلى العبر منصفه ، حتى يكون معك له ، وعلى مدحهم لا يعلم أن عرص القدم سالى بذلك مع الكافر ، بل من يجوز أن يكون ذلك لكي يكون أدخل في إصلاؤه وإعترائه ، حتى تمت شه الحال هذه سنة على الكفار بل على اللوم أيضاً ؟

ومن ذلك ، قوله « جزء بما كانوا يعملون » <sup>(٣)</sup> وقوله « جزء بما كانوا يعملون » <sup>(٤)</sup> وقوله « هل جزء الأهلين والأهلين » <sup>(٥)</sup> بلولا أأنا تعمل لمص ، وإلا كان هذا الكلام كذباً ، وكان الجزاء على ما يخلفه فيما قبيحاً

ومن ذلك ، قوله تعالى « وبماذا نعيم لو آمنوا بالله واليوم الآخر » <sup>(٦)</sup> وقوله « وما لكم لا تؤمنون بالله » <sup>(٧)</sup> بلولا أن الإيمان موقوف على اختيار ، وإلا كان لهم هذا الكلام ، وعجز عجزى أن <sup>(٨)</sup> يقول لهم ما لهم لا يسودون عموماً لهم لو أسودوا ، ذلك بما لا يجوز ، وكان فاحص <sup>(٩)</sup> أن سول . أنت الذي سالى عن الإيمان بأشد مع ، لم تخلقه في وحقت في صده الذي هو الكفر

ومن ذلك ، قوله سارث وبقدرت وتعالى « لعلهم عن التذكرة معرضين » <sup>(١٠)</sup>

سواء بما كانوا يعملون

وبماذا نعيم لو آمنوا بالله واليوم الآخر

فأعلم عن التذكرة معرضين

- (١) تالفة من ١  
(٢) الأخطاف ١٤ ، والقرآن ١٥ ، والرواية ٢٤ ، والسجدة ٢٢  
(٣) في الأصل يسترون ، والآية من التوبة ٨٢ ، ٩٥  
(٤) الرحمن ٩  
(٥) الحديد ٨  
(٦) النساء ٣٩  
(٧) من ٩ ، من ٩  
(٨) في الأصل ٩  
(٩) في الأصل ٩  
(١٠) في الأصل ٩

- (١) في الأصل ٩  
(٢) في الأصل ٩  
(٣) في الأصل ٩  
(٤) في الأصل ٩  
(٥) في الأصل ٩  
(٦) في الأصل ٩  
(٧) في الأصل ٩  
(٨) في الأصل ٩  
(٩) في الأصل ٩  
(١٠) في الأصل ٩

وذلك إنما يصح إذا لم تكن الإعراس من قبله ، فَمَا إِذَا كَانَ هُوَ الَّذِي مَعَهُمْ .  
التذكيرة وحلوا فيهم الإعراس عنه ، فلا وجه لهذا التوبيخ والسؤال

ومن ذلك ، قوله « **هَئِن شَاءَ عَلِيمٌ وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفِرْ** » (١) فقد عرّض  
الأمر في ذلك إلى اختيارنا ، فإِذَا كَانَ الْكُفْرُ وَالْإِيمَانُ مُتَعَلِّقَيْنِ بِمَا نَحْنُ حُرٌّ  
إِلَيْنَا ، وَإِلَّا كَانَ لَامِعِي هَذَا الْكَلَامِ وَلَتَنَزِلْ مِرَّةً قَوْلُهُ مَن شَاءَ فَلْيُكْفِرْ  
وَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِرْ ، فَكَمَا أَنَّ ذَلِكَ مَعْبُودٌ لِأَنَّ الْأَسْوَدَادَ وَالْأَبْيَاصَ غَيْرَ مُتَعَلِّقِينَ  
بِنَا ، كَذَلِكَ فِي مِثْلِنَا .

مَن شَاءَ فَلْيُؤْمِرْ  
وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفِرْ

ومن حجة ذلك ، قوله تعالى وتقدس هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم  
مؤمن (٢) أورد الآية على وجه التوبيخ ، وذلك لا يحسن إلا بعد احتراز  
الكفر والإيمان إلينا ونطقهما بنا ، وإِلَّا كَانَ ذَلِكَ عَمَلَةً أَنْ يُوَبِّحَ أَحَدُنَا عَلَى  
طَوْلِ قَلْبِهِ وَقَصَرِهَا ، فَيَقَالَ : قَدْ أَسَمَا عَلَيْكَ وَصَعَمَا بَكَ وَفَعَلْنَا ، فَقَدْ  
فَعَلْتُمْ أَوْ طَالَتْ

مَنْ الَّذِي خَلَقَكُمْ  
فَمِنْكُمْ كَافِرٌ  
وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ

ومن ذلك ، قوله تعالى وتبرأ : « **وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا**  
بِعَظَمَةٍ (٣) نَبَى اللَّهُ تَعَالَى أَنْ يَكُونَ فِي حَلْفِهِ بِأَمَلٍ ، فإِذَا كَانَ هَذِهِ الْقِيَانُ وَهُوَ  
مَنْ التَّصَرُّفَاتِ مِنْ حِمَّتِنَا وَمُتَعَلِّقَةً بِنَا ، وَإِلَّا كَانَ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ الْأَسْمَاءُ  
كُلُّهَا مِنْ قَبْلِهِ (٤) فَيَكُونُ مُبْطَلًا كَأَدَا تَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ  
وَالْأَرْضَ وَمَا  
بَيْنَهُمَا بِعَظَمَةٍ

ومن ذلك ، قوله تعالى وتقدس « **وَمَا خَلَقْتُ الْإِنْسَ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِي** » (٥) وهذا يدل على أن الله تعالى لا يريد من العباد إلا العباد والعبادة

وَمَا خَلَقْتُ الْإِنْسَ  
وَالْإِنْسَ إِلَّا  
لِيَعْبُدُونِي

هذه (١) اللام لام النحر ، الذي يسميه أهل اللغة : لام كي ، بدليل أنهم  
يعملون بين قول القائل دخلت يسداد لطلب العلم ، وبين قوله دخلت  
لأرضى طلب العلم ، ويدل أيضاً على أن هذه الأفعال محدثة من جهة ومتعلقة  
، وإِلَّا كَانَ لَامِعِي هَذَا الْكَلَامِ

ثم إنه رحمه الله ، يسكن في الكسب وما يتصل بذلك .

فقد علم عقلاً وسمعاً فساد ما تقوله الجيرة المدبرة (٢) الذين يسمون أعمال  
نهاد إلى الله تعالى

وجملة القول في ذلك ، أن تصرفاتنا محتاجة إلينا ومعلقة بنا لحولنا

وعند جهم بن صفوان (٣) أنها لا تتعلق بنا ، ويقول إنما نحن كالظروف  
لما حتى إن خلق فيها كان ، وإن لم يخلق لم يكن

وعند مرار بن عمرو (٤) أنها متعلقة بنا ومحتاجة إلينا ، ولكن جهة الحاجة  
إلينا هو الكسب ، وقد شاركه جهم في الذهب ، وراى عليه في الإحالة : لأن  
أدركه جهم على فساد محقول ، وما أدركه هو غير محقول أصلاً .

فأما المتعلقون من الجيرة ، فقد قسموا التصرفات قسمين : عملوا أحد  
القسمين متعلقاً بنا وهو المباشر ، والقسم الآخر غير متعلق بنا وهو المتولد .  
فشاركوا الأولين في الذهب ، وراى عليهم في الإحالة ، حيث فصلوا بين  
المباشر والمتولد ، مع أنه لا سبيل إلى الفصل بينهما .

(١) هذا ، في من

(٢) نفسه من من

(٣) نازمي سنة ١٢٨ هـ وهو من مذهب الخوارج [ لثقل والنيل ١ : ٦٠ ]

(٤) من رجال معتصم القرن الثالث ، وهو مرار بن عمرو البجلي ، قال القاضي في طاقته  
وراه ١٢ ، كان يفتن الناس وأصل لم يترجماً عنه لغاً أحد ، للذهب

(٢) الثاني ٢

(٤) جهة ، في من

(١) الكهف ٢١

(٣) سورة من ٢٧

(٥) النذريات ٥٦

ومن قبل الاشتغال بإفساد هذا المذهب بين حقيقة الكسب .

حقيقة الكسب

اعلم ، أن الكسب (١) كل فعل يُستعمل به مع ، أو يستدفع به من ذلك على ذلك ، هو أن العرب إذا اعتقدوا في فعل أنه يستعمل به مع ، أو يستدفع به صدد سموه كسباً ، ولقد سموا هذه الحرف مكاسب ، والمفتحة بها كاسياً ، والمخارج من الطير كواسب

ومنى قيل إن هذه حقيقة الكسب من طريق العربية ، وليس الكلام إلا في الكسب الاصطلاحي ، قلنا : الاصطلاح على ما لا يعقل غير ممكن ، لأن الشيء يعقل معناه أولاً ، ثم إن لم يوجد له اسم في اللغة يصحح عليه ، فلم والمعنى لم يشت بعد ولم يعقل فلا وجه للاصطلاح عليه . وأيضاً فلا بد أن يكون للاصطلاح شيء خاص الوضع ، وما يقوله مجعول لاشبه له خاص الاسم إذا ثبت هذا ، عدنا (٢) إلى الكلام على (٣) إفساد هذه المذاهب

فأما مذهب جهم ، فقد دخل فساداً تحت ما تقدم

وأما الكلام على القائلين بالكسب ، فالأصل فيه أن تعلم أن الكسب المذهب قد يكون بأحد طريقين .

(١) اعني أن طريقة الكسب لم تنبني على شكلها الذي قال به أبو الحسن الأرسطو ، بل هي من صنع ، حتى اقترن بأمرو الأنصار من المذلة ، فبدأ الأرسطو بالقول ، أن المادته التي هي قدرة اليد لا أثر لها في إيجاد الفعل ، ونحوه ، يعني على أن الذات لا أثر لها في وجوده هو كسب القدرة أصلاً ، ولابد إذن من شيء فعله من غير لا على وجه الإحداث والخلق ، فإن الخلق بشره بالخلق من القدم والإدراك من جهة الاعتبار بحس من جهة أيضاً عدم الاستقلال ، فالفعل يحدد وجوده للأدوية ، يستند وجودها في سبب آخر حتى ينتهي إلى مسبب الأسباب الذي هو الخالق للأشياء ، وأمره وله خلق صاحب الخلق على هذا الرأي قوله : وجدت أنباء محمد من الغيباء ، التامين وأمره في بعض الكلام (٢) فافهم من من (٣) فساد في من

أحدهما بأن يُبين فادته بالدلالة

والثاني بأن تبين أنه غير معقول في نفسه ، وإذا ثبت أنه غير معقول في نفسه كعبت نفسك مشقة الكلام عليه ، لأن الكلام على ما لا يعقل لا يمكن . وهذه الطريقة هي التي سلكناها في فساد القول بالعلم والقول بالثبوت فثبتا للشيئين : إن مدعهم في العلم غير معقول ، وقد قلنا في . إلى اعتقاد واحد (١) قلناه لا يمكن ، ومدعهم في ذلك لا يعقل ، والكلام عليه لا وجه له ، وهذه الطريقة ضد القول بالكسب ، فإن ذلك غير معقول كما عرفتاه من المذاهب

والذي يبين لك صحة ما قوله ، أنه لو كان معقولاً لكان يجب أن يعقله مخالفوا الجبهة في ذلك ، من الزيدية ، والمعتزلة ، والنفوارج ، والإمامية ، والمعلوم أنهم لا يعقلونه . فلو لا أنه غير معقول في نفسه ، وإلا كان يجب أن يعقله هؤلاء ، فإن دواعيهم متوفرة ، وحرصهم شديد في البحث عن هذا المعنى ، فما لم يوجد في واحد من هذه الطوائف على اختلاف مذاهبهم ، وتناهي طوائفهم ، وبعد أوطانهم ، ومولود محبتهم في هذه المسألة ، من ادعى أنه معقول هذا المعنى أو ظنه أو بوجهه ، دل على أنه لا يمكن اعتقاده والإخبار به البتة

فلو قالوا : إنهم عقولوا هذا المعنى واعتقدوه ، غير أنهم لم يحرم من الكلام عليه وبطلان كتموه وجحدوه وادعوا أنه لا يهتدى إليه ولا يعقله .

قلنا : إن هذه الطريقة إما تخوّر على المدد اليسير بطريق التواضع ، فأما

(١) واحداً في الأصل

(٢) دل ذلك في من

على العبد الكثير والحم المعير ، فإن ذلك مما لا تصور خاصة وسمن  
هؤلاء الخبيرين من الشرق ، والنص من العرب

وأحد ما يدل على أن الكب غير معقول ، هو أنه لو كان معقولاً ،  
لوجب كما عقله أهل اللغة وعبروا عنه ، أن يعقله غيره من أرباب اللغات  
وأن يصموأله عبارة تنبئ عن معناه ، لأنه لا يجوز في معنى عقوله أن يعبّر  
عن (١) لفظة تنبئ عنه ، فلم توجد في شيء من اللغات ما يعيد هذه الفائدة  
الثقة ، دل على أنه غير معقول

وهذه طريقة ذكرها شيخنا أبو هاشم . ولا ينسب ذلك عليه في الحال (٢) ،  
لأنه لم تثبت الحال معقولة بحددها ، وإنما جعل الذات على الحال معقولا ،  
فلا جرم ما من أحد من أرباب اللسان إلا وقد وصموا الموصوف اسمياً .  
والصفة اسمياً ، وفصلوا بين كل واحد منهما بعبارة

على أن ما ذكره شيخنا أبو هاشم لا يمكن معرفته إلا بدليل دقيق ،  
ولا يمتنع أن يعرفه بمعصم ولا يعرفه الباقون ، وليس كذلك الكب ، لأنه  
لو كان معقولاً لفعل المروم والخواص حياءً ، ولو صموأله عباءة عن عنه نشبه  
الحاجه إياه

ثم إنا نقول لم : عطفوا معنى الكب وحبرونا عنه ، فإن شئنا . . .  
قب الشيء بطل أولاً ثم يجد ، لأن التحديد ليس إلا تفصيل لفظ مشكل  
واضح ، فكيف يوصلهم إلى معناه بطريق التحديد

ثم قال لم : وما هو الذي حددتم به الكب ؟ فإن قالوا : ما وقع قدره  
محدثة ، قلنا : ما تصبون قولكم ما وقع قدره بعده ؟ فإن أردتم به ما حدث  
لم هو الذي يقوله ، وإن أردتم به ما وقع كب عن الكب . . . فكيف  
تعبرونه بنفسه ، وهل هذا إلا إحالة بالجهول على (١) الجهول ؟

وأيضاً ، فإن قولكم ما وقع قدره محدثة ، ينسب على إثبات القدرة ، وإثبات  
القدرة حرسب على كون الواحد منا قادراً ، وذلك ينسب على كونه فاعلاً ، ومن  
مذهبكم أنه لا فاعل ولا شاهد

وأيضاً ، فإن هذا يقتضي أن تكون للفاعل وحدته فيه شبر ، وذلك خلاف  
. ذهب إليه : لأن عندكم أن هذا القمر يتماق بالله تعالى ، إن شاء أبصره مع  
القدرة ، وإن شاء أبصره ولا قدره .

وأيضاً : طرأ أن قال : هذه الأفعال كب لما مع أنها متعاقبة بالله تعالى  
على سائر وجوهها ، (٢) الخازن في القدرة مثله (٣) فيقال : إنها كب لنا وإن  
لم تتفق بـ الله . فإن قالوا : إن الكب ما وقع وكاد . . . عليه على  
ما قوله بمعصم ، فإن ما ذكرناه في (٤) الخد الأول يعود ههنا فلا معنى لإعادته (٥) .

ونقول أيضاً : وعلى أي وجه تكون القدرة قدره عليه ؟ فإن قالوا : على  
وجه الإحداث ، فقد تركوا مذهبهم ونقصوا عرصهم ، وإن قالوا (٦) على وجه  
الكسب ، (٧) فقد فسروا الكب بعبه

(١) الخازن في القدرة ، في من

(٢) عبادة ، في من

(٣) كب ، في من

(٤) على ، في من

(٥) كب ، في من

(٦) من ، في من

(٧) بقوله ما أتجه أبو . . . الأحوال كدليل من الضعف

هنا قالوا: الكسب هو ما وقع باختيار الفاعل، فإن ماد كرمه من الو...  
الثلاثة على الحد الأول والذي يعود ههنا، ويخص هذا الحد وجهان أحدهما  
أو أكثر أحدهما، أن هذا يوجب فيما يقع من السامع أن لا يكون كسباً له،  
وقد عرف خلافه. والثاني، أن هذا يقتضي أن التولد كسباً (١) كما لا يشتر (٢)،  
لأنه يقع باختيار الفاعل كما أن التولد يقع باختياره، ألا ترى أن الكسب به واجب  
شأن باختيار الفاعل لما مع أنهما من التولدات

وأيضاً، فإن هذا يوجب أن الاختيار بمعنى الفاعل، لأسمك أعتنوه (٣)،  
وعندكم أن الاختيار كالخيار في أنه لا يتعلق بالفاعل.

وأيضاً، فإن عندكم أنه لا فاعل في التولد، فكيف جلدتم الكسب به؟  
ومتى قلتم: يا سي به الكسب (٤)، فقد فسرتم الشيء بغيره، وذلك مما  
لا ينبغي فساد.

هنا قالوا (٥): فتوجدنا تفرقة بين الحركة الاختيارية والحركة الاضطرارية،  
وعلى سبيل إحداهما ما دون الثانية، فجعلنا الكسب عبارة عن هذه التفرقة  
فلما كسب يمتنعكم ذلك مع أن كلتي الحركتين موجودتان من جهة الله  
تعالى؟ ولئن ثبت هذه المعرفة، فإنما ثبتت على مذهبنا، فإذا جعلنا إحداهما  
الحركتين متعلقة بما من طريق التولد دون الطريق الأخرى

وبعد، فإذا كان كل واحد من الحركتين متعلقاً بالله تعالى، فليس  
إحداهما بأن تحصل كسباً لنا أولى من الأخرى، فكان يجب أن يحصل كل

واحدة منهما كسباً، أو يقتضي أن شيئاً من ذلك لا يمتنع من لا من جهة  
الكسب ولا من غيره.

وبعد، فإن هذه المعرفة ثابتة في التولدات توجب في السمع، فكان يجب  
أن يجعل التولدات كسباً لنا، وللمعلوم خلافه.

وبعد، فإن دل هذا على أن إحدى الحركتين متعلقة بما من جهة الكسب،  
يبدأن (٦) أيضاً على أنها متعلقة بما من جهة التولد، وثلاثة الفرق؟

هنا قالوا: ما يسمى "كسب" وقوع هذه الحركات، فبما مره، وفعولاً  
أخرى، هذا (٧) من أعمال من المولد (٨) ومن أفعال الصواب، ووقوع الاعتقاد  
على مرة، ووجهاً أخرى.

هنا: إن الوقوع إن لم يفسر بالتولد (٩) بل من أن يفسر "كسب"،  
فيكون معنى الشيء نفسه، وذلك مما لا يجوز.

وبعد، فإن التمام والتمود راجع إلى جملة أعمال، والكسب من جهة أن  
يرجع به إلى كل جزء من الفعل، فكيف يصح ماد كرمه؟

وقد قال شيخنا رحمه الله: إن الكسب لو كان معمولاً لكان يجب  
أن يسمى القديم تعالى مكتسباً، وللمعلوم خلافه.

ووجه هذا الالتزام وجهان:

أحدهما، أن الله تعالى قادر لذاته، ومن حق القادر لذاته أن يكون قادراً  
على جميع إحسان المخلوقات، وعلى جميع الخلق التي يصح أن صدر عليها، ومنه

(٦) هذا، في م

(٧) لهذا، في م

(٨) لم يكن، في م

(٩) المباشر، في م

(١) قالوا، في م

(١) كسباً، في الأصل

(٢) الكسب، في م

الوجه التي حذر عاين الكسب ، فيجاء يكون حال قادراً عنه ، فإذ قدر عليه وفعله وحسب أن يسمى مكتسباً على ما ذكرناه .

والوجه الذي ، هو أن هذه التصرفات عند القوم معاملة الله تعالى على سائر صفات ووجوهها ، ومن وجوه الأفعال الكسب ، فيجب معاملة به من هذا الوجه ، وفي ذلك ما يريد .

فإن قلت : من يجب أن يكون الله تعالى مكتسباً ، لأن الكسب هو ما يقع بقدرة محدثه .

قلت : قد سكت على هذا لا فائدة في إجابته فلا معنى للتعليل . فإن قالوا : إن الكسب سر ليس بفعل به ، والعدم من لم يفعله بآلة فلا يجوز أن يسمى مكتسباً .

قلت : إن الاسم الذي يشق للفاعل من فعله يجب أن يخرى عنه سواه ، فإما أنه أو (١) فمعه (٢) ، ألا ترى أن لسكناً كان سماً للفاعل الكلام ، أي على كل من فعل الكلام (٣) ، سواء فعله بآلة أو بغير آلة ، وهذا يسمى الله تعالى متكلماً .

وهكذا الكلام في قول فاعل ، فإنه ما كان سماً مشتقاً من قول فاعل ، أي أخرى على كل من فعل فعلاً ، سواء فعله بآلة أو لم يفعله بآلة .

فصح بهذه حجة أن الكسب غير معمول ولو لم يستعمل ولا كان لا يصح أن يكون حياً في مدح والدم والنواب والعقاب أيضاً ، لأن عدمه أن يجب عند وجود القدرة عليه ، حتى لا يجوز احتكاك أحدنا عنه بوجه من

الوجه ، وما عهد سنده لا يجوز أن يكون حياً صرف إليه مدح و ، م ، مدح عليه الثواب والعقاب ، لأن هذا كسبيل أسهل لمربي به من شاطئ المدح ، ولا يكره له لا مدح على المدح ولا الدم ولا الثواب ولا العقاب ، لم يمكنه إلا إمكانه ، كدفعه من مدح بل ما ذكرناه ، لأن المربي من شاطئ المدح ، كدفعه من مدح ، فلا مدح ، وليس كذلك من وجوبه القدرة على الكسب ، فإنه لا بد من أن يكتب على وجه لا يمكنه إلا احتكاك حته اليته

على أن الكسب ، كان معمولاً على حد الذي قالوه ، وكان لا يمنع من من أن يكون هذه التصرفات معاملة به من طريق الحدوث على الحد الذي نقوله ، حرمه وما يدل على أن هذه التصرفات كسب ، يدل على أنها تعلق من جهة الحدوث .

ثم إنه رحمه الله عاد بعد هذه الحجة إلى (٢) إثبات الكلام في (٢) حقيقة الكسب وما يتعلق به . ونحن قد تكلمنا على ذلك ، وبأن الكسب عبارة عن فعل واقع على وجه ، وهو أن يستعمل به بغير أو يستعمل به سرراً ، كما أن الخلق عبارة عن خلق واقع (٣) مقدر به بوجه من التدبير ، وهو أن يكون مطاعاً للصالح لا يرد ولا يفسد عنه ، فلا معنى للإطاعة ، بالإعاده .

وللهوم شبه في هذا الباب ، فزعمون بها أن الكسب مره ، وإعداد شبه للهوم

منها أخرى ، ونحن نذكر من ذلك ما هو أشق وأرجح وإلى  
الجواب أعوج .

من ذلك ، قولهم إن هناك حركة اختيارية واضطرارية ، فلو كانت إحداها  
متعلقة بنا من طريق الحدوث ، لوجب مثله في الأخرى لأن الحدوث ثابت فيها ،  
وقد عرف خلافه ، فليس إلا أنها متعلقة بنا من طريق الكسب

ورعنا بكون هذا يقولون . إن الحدوث في القوتات متماثل ، فهو  
حدوث الحركة بنا ، والحدوث ثابت في الجوهر واللون ، لوجب تماثلها بنا ،  
والمعلوم خلافه .

وحوايلنا على ذلك أول ما في هذا أن ذلك لا يستقيم على أصلكم فإن من  
مذهبكم أن كل واحد من هاتين العركتين موجودتان من جهة الله ،  
وموجودتان على أحدهما حتى إن أحدهما كانتا ، وإن لم يحترهما لم يكن .  
فكيف سيتم إحدهما اضطرارية والأخرى اكتسابية واحساراً ؟ وهل هذا  
إلا نسبة لأمي تحتها ولا فائدة فيها .

وبعد ، فإن إثبات حركة اضطرارية يبنى على إثبات محدث في القاتب ،  
وإثبات المحدث في القاتب يترتب على إثبات محدث في الشاهد ، لأن الطريق  
الذي يوصل به إلى ذلك ليس إلا أن يقاس القاتب على الشاهد فصار إن هذه  
التصرفات محتاجة إلينا ومتعلقة بنا ، وإما احتاجت إلينا لعلوها ،  
مشاركها في الحدوث وحب أن يشاركها في الإحياح إلى محدث وفاعل ،  
فالأجيب قد شاركها في الحدوث ، فيجب أن تشاركها في الحاجة إلى محدث ،  
ومحتملها لا يجوز أن تكون الواحد منا ولا مثله ، فيجب أن يكون لها

مخالف ، وهو الله تعالى فإنه قد سددتم على أنفسكم هذه العريضة ، وذهب  
بتكم إثبات الحركة الاضطرارية والاستدلال بها على ثابت الكسب

ثم إننا<sup>(١)</sup> نود إلى ما يختص بهذا الموضع فنقول : الاشتراك في الحدوث  
لا يقتضي الاشتراك في الحاجة إلى محدث معين ، وإنما الذي يقتضيه ، الاشتراك  
في الحاجة إلى محدث ما غير معين . ثم الكلام في تعيين المحدث بقف على  
الدلالة ، فإن ثابت دلالة على أن محدث ذلك العمل الواحد منا قبله ، وإن  
قامت على أن محدثه غيرنا فمضى به ، فكيف يصح ما ذكرناه ؟ بين ذلك ،  
أن الحال فيها كالحال في الحكم بسند إلى العلة ، فكيف لا يجب بالاشتراك  
في الحكم الاشتراك في الحاجة إلى تلك العلة بسببها ، وبعناجب الإحياح إلى  
علة<sup>(٢)</sup> ما غير معينة ، كذلك في مسائلنا

وأما قولهم إن الحدوث في القوتات متماثل ، فكلام لا معنى له ، لأن التماثل  
والاختلاف إنما يصحان على القوتات دون الصفات ، فكيف يصح وصف  
الحدوث به<sup>(٣)</sup> على أن ما يتعلق به هو ذات الحركة على وجه الحدوث  
وإنما كان يجب ذلك ، لو ثبت في القوتات كلها من الجواهر والأنوار أنها تنف  
على قصدنا ودون عيب لا الحدوث ، فلا يجب إذا نفس بنا ذات أن تتعلق بنا  
سائر القوتات كالحركة . فأما إذا لم تثبت هذه الطريقة إلا في بعض القوتات  
دون بعض<sup>(٤)</sup> فإنه لا يجب أن تتعلق كلها بنا .

ثم يقال لهم - أنيس أن وجه الكسب ثابت في هذه التصرفات على حد  
وحد ولم يجب في القادر على بعضها أن يكون قادراً على سائرها ، فهذا جاز  
مثله في مسائلنا ؟

(١) غيبة من ١

(٢) جلال ، في ص

(٣) غيبة من ص

(٤) الغيبة ، في ص

وما يتفقون به في هذا الباب ، فقولهم لو سلطت هذه التصرفات بنا من جهة  
الحدوث لوجب سلبها ما على سائر صفات التي هي كونه شيئاً وعرضاً وحسناً  
وقيحاً ، ومعلوم خلافه

والجواب عنه ، أن يقال لهم أنسأبها تنافي ما من جهة اكتساب ثم لا يجب  
تعلقها بنا من هذه الوجوه التي ذكرتها ، فهلا حاررته في سألنا ؟ ثم قال لهم :  
ولم نجتمع بين بعض هذه الوجوه وبين البعض ، وما أسكرتم أن الفصل إنما يصح  
تعلقه بما من جهة الحدوث لأنه لا يجب مع الصحة ، وليس كذلك الوجوه (١)  
التي ذكرتموها ، فإن كونه شيئاً يجب عند الصحة ، وكذلك كونه حسناً  
ومصيحاً . عن أن هذه الأمور ليست من الصفات في شيء ، لأن الشيء ليس  
له كونه شيئاً حال ، وليس له كونه عرضاً ولا كونه حسناً أرقياً حال ،  
بخلاف الحدوث ، فبما نقول

وما يتفقون به ، فقولهم . لو قدر الواحد منا على إعادة هذه التصرفات  
وإخراجها من النعم إلى الزحود لوجب قدره على إحداثها ، بدليل أنه سأل  
له قدر على الإيجاد قدر على الإعادة

وحواش من أين ثبت لكم أنه تعالى ، أعادته لقلوبه على الإيجاد ،  
وهل هذا الادعاء مجرد ؟ ثم قولهم ؟ إن في معبود التقدم تعالى ما لا يصح  
إعادته أيضاً ، وهو النعمول حسب والاحسن التي لاسق ، كالصوت وعمره

هذه فأنوا : إنه لا عور ذلك ولا سلمه قلنا . ثم بين كلامنا على تيسيركم حتى  
نصرنا عنه ، وإنما بساه على الدلالة

هذه فأنوا : وما الذي يدل على أن النعمول حسب (٢) وما لا يبقى من الأحيار

فما لا يصح إعادةها ، قلنا أن ما لا يبقى لم يصح إعادة (١) لا تفت بالي ، لأنه قد  
صح عليه الوجود وعبر مع غلغل الوجود ، فكذلك من غير محال النعم  
بشيء لأن وجوده لا يمنع من وجوده فيصير (٢) ثابتاً بعد ما كان مما لا يبقى ،  
وفي ذلك خروج مما هو عليه في ذاته وأما النعمول حسب ، فلو أعيد إعادته  
لزم أن يكون له بالحدوث وجهان فيحصل على أحد الوجهين نتائج ، وعلى  
الأخر نتائج أخرى وإذا أعد حسب جاز أن يعاد ذلك حسب ومن حقه أن  
يكون له في كل حال حسب غير ما كان ، فيجب أن يكون قد سدى من واحد  
إلى ما ردد عليه ولا حاصر ، يودي إلى ما لا يهيه . وإذا أعد حسب غيره ،  
وذلك يقتضي احتياج سدين على توليد مسبب واحد ، فبدي إلى معذور بين  
القادرين وهذا مما لا يجوز

وما يتفقون به ، فقولهم : قد ثبت أنه تعالى قادر لقائه ، ومن حق القادر لقائه  
أن يكون قادراً على سائر أخص (٣) المقدورات ، ومن حجة القدرت أعمال  
العباد ، فيجب أن تكون قادراً عليها ، وفي ذلك ما رده

الجواب ، قلنا : ثم وجب ذلك ومن أين ثبت ؟ بين فأنوا الدليل على ذلك  
العلم ، فإنه سأل : ما كان عالماً لقائه كان عالماً بجميع المعلومات فكذلك  
في القدرة ، قلنا : قد جمع بين أمرين من غير علة تجمعهما فلا تقبل

ثم يقال لهم . ما أسكرتم أن الصلة في العلم هو أن المعلومات غير معصورة  
على بعض العالين دون بعض ، فما من معلوم يصح أن يعمه ريد إلا ويصح أن  
يعمه عمرو وغيره من العالين ، (٤) فإذا كان ، كذلك فالتقديم حالي إذا صح

(١) حسب ما يصح من  
(٢) ولذا كان في

(٣) أن يعمه ، في من  
(٤) الصلة من من

(٥) ما لا يعمه من من

(٦) هذه الوجوه ، في من  
٢ - حسب هو ، في من



أن عمله واجب أن يفعله ، لأن حكمة الذات متى صحت وجبت ؛ وليس كذلك  
المقدورات ، فإنها مقصورة على بعض القادرين دون بعض ، حتى لا يصح  
في مقدور ربه أن يقدر عليه غيره ، صارف أحدهما الآخر ، على أن هذا لازم لم  
في الكسب ، لأنه تعالى إذا كان قادراً له وجب قدره على سائر المقدورات ،  
ومن المقدورات الكسب ، فيجب أن يكون قادراً عليه ، وذلك يوجب كونه  
مكتسباً

من قالوا : لا يجب أن يسمى القديم تعالى مكتسباً ، لأن الكسب - اسم  
لم يفعل الكسب بآلة ، والقديم تعالى لم يفعله بآلة .

قلت : قد (١) ذكرنا أن الذي يستحقه الفاعل من الاسم يجب أن يجري  
عليه ، سواء فعله بآلة أو لم يفعله بآلة ، فلا يصح ما ذكرتموه . وسعد ، فإن  
يحد الكسب مما لا يحتاج إلى آلة ، وأكثر ما فيه أنه لا يوجد إلا في محل القد ،  
وليس بدا لم يوجد إلا في محل القدرة على عب (٢) أن يكون ، وفقاً بآلة ، لا بدالة  
وإلا كان يجب أن يكون يجب آلة في العلم ، فإنه لا يصح وجود العلم إلا في محل  
حياته ، ولكن يجب في جسم أن يكون آلة فلا كوان ، فوجب لا يصح وجودها إلا  
في محل ، وهذا يوجب على تركيبه القول بأنه تعالى فاعل بآلة ، وقد عرفت فساد

وبه شافقون به ، قولهم قد ثبت أن الله تعالى قادر على أن يقدرنا على هذه  
التصرفات ، فيجب أن يكون هيها أقدر ؛ كما أنه لما كان قادراً على أن يفعل  
هذه الأمور ، كان سبب أعلم

الجواب ، قلت : بآلة على جميعها ؟ فلا يحدون في ذلك سبيلا

ثم يقال لم . ليس إذا قدر القادر على مقدور أن يكون قادراً على غيره من  
المقدورات ، وليس في قدرته تعالى على إقدارنا على هذه التصرفات سوى كونه  
قادراً على خلق القدرة عينا ، فن أين يجب إذا قدر على القدرة أن يكون قادراً  
على تصرفاتنا ؟ هذا مما لا يجب

فأما ما ذكرناه (١) في العلم ، فإنه واجب أن يكون تعالى أعلم بأمر  
المعلومات ما لأنه عالم لذاته ، والمعلومات غير مقصورة على بعض العالمين دون  
بعض ، فيجب في العلم للذات أن يعلمها على الوجه الذي يصح أن تعلم عليها  
والإفدح في كونه عالم لذاته ، وليس كذلك (٢) في القدرة ، ما ذكرنا أن  
المقدورات مقصورة على بعض القادرين دون بعض ، على أن هذا لازم لم  
الكسب ، فيقال ، أليس أنه تعالى يقدر على إقدارنا على الكسب وإن  
لم يقدر على الاكتساب ، بهلا جار مثله في الحدوث ، ومتى قلوا إنه تعالى قادر  
على الاكتساب ، غير أنه لا يوصف به لأن هذا الوصف إنما يجري على من  
اكتسبه بآلة ، قلنا : قد مر عنا من الكلام على هذا ، فلا معنى للتطويل .

ثم يقال لم . أليس أنه (٣) تعالى قادر على أن يمنح في الكافر إرادة الإيمان  
ولم يقدر على أن يرده من الإيمان ، هلا حار مثله في مسألتنا ؟ وهذا الكلام  
للتجارية والأشربة جميعاً ، لأن عند أحد الفريقين وهم التجاربة ، أنه تعالى  
حرير لذاته (٤) ولا يقدر أن يرده تعالى من الكافر خلاص (٥) ما أرادته في الأول  
لاستحالة خروجه عن صفته الذاتية ، وعند الفرقة الثانية ، وهم الأشربة ، أنه تعالى

(٢) ساقطة من م  
(٤) فلا ، في م

(١) ذكرتموه ، في م  
(٢) الله ، في م  
(٥) إلا ، في م

(١) ذنا له ، في م  
(٢) كسب في الأصل ، وسبباً يوجب .

مرشد ياروده قديمه ولا يندر على أن يرشد من الكافر خلاف ما أورد .  
هيا لم يرل .

ومما يتفقون به أيضاً ، قولهم : لو كان الواحد منّا محدثاً لتصرفاته لوجب  
مكون عائق بتعاضل ما أحدثه ، كالمحدث تعالى ، فإنه ما كان محدثاً لأصله<sup>(١)</sup> .  
عليها كان عاكاً بتعاضلها .

فلما فرق بين قوسيين ، لأنه تعالى فلم لذاته ، ومن حق العالم لذاته  
أن يكون طائفاً بجميع المعلومات على الوحد<sup>(٢)</sup> التي يصح أن يحرم عليها ، وليس  
كذلك الواحد منّا فإنه عالم بهم ، هادف أحدهما الآخر .

ثم قال لم أنس أن أحدهم يندر على الاكتساب ولا يجب أن يكون  
طائفاً بتعاضل ما اكتسبه ، فهلا حار مثله في الحسوث ، فيكون قادراً  
الإحاطة ، وإن لم يعلم بتفاصيل ما أحدثه .

وسد ، فخر خلق الله تعالى فيما العلم بتعاضل ما أحدثه لوحده كوناً  
محدثاً له وخلق هذا العالم لا يستحيل ، فوجب<sup>(٣)</sup> أن لا يستحيل كونه محدثاً  
ومما يتفقون به ، قولهم : لو كان الواحد منّا محدثاً لتصرفاته لوجب صحة أن  
يحدث في الذين مثل ما أحدثه في الأول ، ومعلوم خلافه<sup>(٤)</sup> ، فإن من كسب  
صحة لا يمكنه أن يكتب مثل ذلك الحرف مرة أخرى .

والجواب<sup>(٥)</sup> ، فك ولم يجب ذلك ؟ فإن قالوا : الذي يدل عليه الصدم .  
فإنه لما كان محدثاً صح منه أن يحدث في الذين مثل ما أحدثه في الأول ،  
ولم يجهتوا يبنوا وجن القديم ؟ فلا يجهلون إليه سبيلاً .

ثم عول لهم على أن أضافوا ما يأتي به هذه الصيغة ، ألا وهي أن أحدهم  
إذا قال مرة واحدة ، يمكنه أن يقول مثله مرات وأضعاف من حد الإرادة ، فإنه إذا  
أراد قديم يرشد مرة يمكنه أن يرشد قديمه برب ومانك ، والإراديان مثلاً لتعلقهما  
بمنطق واحد على أحسن ما يمكنه ، ففسد ما علموه .

وسد ، فإن أحدهم إذا كان حادثاً بالكتابة عاكاً بخط ماهر فيه ، فإنه  
يمكنه أن يكتب ثبات مثل ما كتب<sup>(١)</sup> أولاً بحيث لا يقع الفصل بينهما عند الإدراك ،  
فيجب أن يكون محدثاً لها .

ثم عدل لهم إلى أن هذا على شيء فإنه يدل على عدم الالة أو على عدم الالة  
لا على عدم القدرة على الأحداث<sup>(٢)</sup> ، فيكتبه يصح ما قالوه ، وقد قال مشايخنا  
السادس : إنه لا يمكنه الخط في الذي مثل ما كتبه أولاً لعدم الالة ، لأن  
القيم كان في الأول جديداً وفي الثاني كلاً<sup>(٣)</sup> .

على أن هذا لا يراد لهم في الكتب ، فقال كان يجب أن قدر أحدهم على  
الاكتساب ، أن هذا في الثاني على اكتساب مثل ما كتبه أولاً ، وإذا  
لم يجب ذلك ههنا كذلك في مآلها .

ومما يتفقون به أيضاً ، قولهم : إن الواحد منّا لو كان محدثاً لتصرفاته لوجب أن  
يسعى حاجاتاً لها والأمة قد انصب<sup>(٤)</sup> على أن لا حتى إلا الله ، وعدنطق به  
الكتب أيضاً قال قد تعالى : هل من خالق غير الله<sup>(٥)</sup> ، وقال : أم جعلوا  
له شركاء خلقوا كفضله فتشابه الخلق عليهم<sup>(٦)</sup> الآية .

(١) الحسوث ، و أ

(٢) أجهت ، و أ

(٣) الرعد ١٦

(١) الحسوث ، و أ

(٢) أجهت ، و أ

(٣) الرعد ١٦

(١) الحسوث ، و أ

(٢) الحسوث ، و أ

(١) الحسوث ، و أ

(٢) الحسوث ، و أ

والأصل في الجواب عن ذلك ، أنا لو خلتا وحسية الالهة ، لأحرينا هذا اللفظ على الواحد منا كما تجر به على الله تعالى لأن الخلق ليس بأكثر من الصدر ، ولهذا يقال ، خلقت الأديم هل على منه مطهرة أم لا . وقال رهبر :

ولأت نفسي ما خلقت وبعض القوم مخلوق ثم لا يجرى<sup>(١)</sup>

وقيل للحجاج إنك إذا وعدت وفيت ، وإذا خلقت تربت ، أي إذا قدرت صطمت .

وأشهر من هذا كله قوله تعالى « ولقد تخلق من الطين كهيئة الطير بلأني فتنفخ فيها فتكون طيرا بلأني » وقوله تعالى « فشارك الله عصمنا الخالقين »<sup>(٢)</sup> ، فهو لا أن هذا الاسم مما يجوز إحراؤه على غيره ، وإلا لشر ذلك معناه قوله عبارة الله أحسن الآلهة ، ومعلوم خلافه

وأما في الاصطلاح فإنما لم يجر أن يجرى هذا اللفظ على الواحد منا ، لأنه عبارة عن تكون منه مطاوعاً للمصلحة وليس كذلك أفعاله ، فإنها ما يوافق المصلحة وفيها ما يحلها ، فلهذا لم يجر إحراء هذه اللفظة على الواحد منا لأشياء آخر وأما قوله تعالى « هل من خالق غير الله » فليس منه ما ظنوه لأن فائدة الكلام معصودة<sup>(٣)</sup> لأحره ، وقد قل تعالى : « هل من خالق غير الله يحرفكم »<sup>(٤)</sup> ، وعن لا ثبت سابقاً غير الله بررى ، وقوله تعالى « ثم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه »<sup>(٥)</sup> الآية فإنها لا يصح التعلق بمظاهرها لأنها هي التساوى ، وما هذا

في الاستلاح

(١) يقول الفيض في شرح ديوان رهبر ، ص ٩٤ ، الخلق الذي يدر ويهيء الفصح ، والذي يدر الأديم ويهيء لأن يخلقه ويحرره ثم يخرج أي ينته كافتقار وحدانيته له .  
(٢) للأنبياء ١١  
(٣) معصودة أي من  
(٤) الرعد ١٦  
(٥) طه ٣

صديه من الآيات فهي محالة لا يصح التعلق بمظاهرها ، إذ لا شئين إلا وهو متساويان في بعض الوجوه

وهذه الطريقة مع قاضي القضاة الشافعية من النجاشي صهر قوله « لا يستوى اصحاب النار واصحاب الجنة »<sup>(١)</sup> على أن ليس لأفضل « كافر » قال لأن الآلهة واردة في التساوى بينها

ولا يدرى ما المراد بذلك ، ولأى<sup>(٢)</sup> وجه من ذلك ؟ ولعله أراد عدم التساوى من جهة المهور ، وعلى هذا يقال « اصحاب الجنة هم الفائزون » ، كذلك في هذا الموضع ثم نقول إن المراد أن حاق أحدنا لا شبه خلق الله تعالى ، فإن خلقه جل وعز يشمل على الأجسام والأعراض ، وليس كذلك خلقنا فإننا لا نقدر إلا على هذه التصرفات التي هي القيام والقعود وما جرى مجرى

والقوم نسكو بأيات من القرآن ويستدلون به على أن أعمال العبد موجودة من جهة الله تعالى

والجواب عنها<sup>(٣)</sup> من طريق الجمله أن نقول لا يمكنكم الاستدلال بالسمع على هذه المسئلة ، لأن سمع النبي على كونه تعالى عدلاً حكماً لا يظهر للمعص على الركدين ، وأنهم قد<sup>(٤)</sup> حرمتم ذلك على الله تعالى وكيف تقع لكم التهمة بكلامه ؟ وهلا جودتم أن تكون كذباً ؟

وأيضاً ، فإن إثبات الحديث<sup>(٥)</sup> في القائب يبنى على إثبات الحديث في الشاهد والقوم قد سمعوا من ذلك ، فكيف يمكنكم<sup>(٦)</sup> الاستدلال بكلام من لم يملوه بعد ؟

(١) الحقد ٢  
(٢) على ، أي من  
(٣) من أي . أي من  
(٤) طه ، أي أ  
(٥) بككم ، أي من  
(٦) الحقد ٢

هذه طريقة القوم<sup>(١)</sup> والجواب<sup>(٢)</sup> عن ذلك على وجه الجملۃ ثم إننا ذكرناها<sup>(٣)</sup> آية مآية، ونتكلم عليها.

من جملة ما يسكرون به قوله تعالى «أتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون»<sup>(٤)</sup>

أتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون

والجواب عن ذلك<sup>(٥)</sup>، أنا لو استدلل بهذه الآية على مدعينا بكفا أسد حالاً منكم، لأن القديم تعالى أحاط إليهم العبادة والنحت، فقال أتعبدون ما تنحتون؟ وحسبهم على ذلك، فلا أبى متماثلة لهم وإلا لا حس لإصافته إليهم ودمهم على ذلك<sup>(٦)</sup>

وبعد، فالأصل في كلام الحكميم أن لا يحل إلا على وجه لو أظهره سكان لا نقاً بالحكمة، ومعلوم أنه لو قال: أتعبدون ما تنحتون وأما<sup>(٧)</sup> الذي خلق فيكم عبادة ونحته كان لا يليق هذا الكلام بحكمته، فلا يجوز حمل هذا على ظاهره، ويجب أن يحس على وجه يوافق الأدلة العقلية، فيقال: إن المراد قوله وما تعملون، أى وما يصنعون فيه، وذلك كثير جاء في الله وفي كتاب الله تعالى، قال الله عز وجل «يعملون له ما يشاء من محاريب»<sup>(٨)</sup> فإنه لا تتعلق بهم لمحاريب لسكونها أجساماً، ولزاد به العمل في المحاريب<sup>(٩)</sup> وكذلك قوله «فلا هي تظف ما يظفون»<sup>(١٠)</sup> الآية بمعنى النصف، أى ما يظفون فيه، وكذلك في مسائلنا.

وعما يتعلقون به، قوله تعالى «الله خالق كل شيء وهو على كل شيء وكيل»<sup>(١١)</sup>، فقالوا كل شيء وهذا نص صريح في موضع التنازع واختلاف

وجوابنا، أن هذا الظاهر متروك بالاتفاق، لأنه تعالى من الأشياء ولم يخلق الله فلا يمكن التعلق بظاهر هذه الآية، وعلى أن هذه الآية وردت مورد المدح، ولا مدح بأن تكوّن الله تعالى حائلاً لأفعال العباد وفيها الكفر والإلحاد والفساد، ولا يحسن التعلق بظاهره، وإذا عدتم عن الظاهر فأخدمم بالتأويل، فلم تأويل أولى منه، فنأوله على وجه يوافق الدليل القوي، فنقول: إن المراد به، خالق كل شيء، أى معظم الأشياء، والكل يذكر ويراد مدركنا<sup>(١٢)</sup>، قال الله تعالى في قصة بلقيس «ولوليت من كل شيء»<sup>(١٣)</sup> مع أنها لم تؤت كثيراً من الأشياء.

وعما يتعلقون به، قوله تعالى «إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض بينهما»<sup>(١٤)</sup> قالوا: وأعمال العباد فيما بين السموات والأرض<sup>(١٥)</sup>، ويجب أن يكون خالق الله تعالى

إن ربكم الذي خلق السموات والأرض بينهما

والجواب إن الذين يستعمل حقيقة في الفصل والوصل<sup>(١٦)</sup>: وأى ذلك كان متصور في أفعال العباد على أن الأمر لم يكن على ما ظنوه فوجب أن تكون هذه الأفعال كلها مخلوقة في العباد سنة أيام، وقد عرف خلافه

ثم يقال ثم - الآية وردت مورد المدح، ولا مدح في<sup>(١٧)</sup> أن يكون تعالى<sup>(١٨)</sup> حائلاً لأفعال<sup>(١٩)</sup> العباد مع اشتراط على القبيح والحسن - بين ذلك

- |                   |                      |
|-------------------|----------------------|
| (١) الزمر ٦٢      | (١٧) ذكرناه، على من  |
| (٢) النمل ٣٣      | (١٨) الأمر الله      |
| (٣) الأعراس، في ٦ | (١٩) أو الوصل، في من |
| (٤) الحاقة من من  | (٢٠) ساقطة من من     |
| (٥) لأعمال، في من |                      |

- |  |                    |
|--|--------------------|
| (١) البقرة من من                                       | (٢١) البقرة، في من |
| (٢) المدح، في من                                       | (٢٢) الصادق ٩٦     |
| (٣) حد، في من  | (٢٣) علة، في من    |
| (٤) جانا، في من  | (٢٤) سناً ١٢       |
| (٥) الحق، فإنه، لمحاريب، من الله من من (١) الأعراف ١١٧ |                    |

أنه إذا كان معنى من حمله القسب هو له « وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما  
لا عين » (١) فلا ينبغي عنه أصل العناد وما فيها من صيغة وشبهة أولى

وسدء فإن المعنى في التعريف إما بحرى على فعل وقع مطاعاً لمصلحة ،  
ومعلوم أن أصل العناد ليست كذلك فكيف تحمل محرفة

وربما يتممون بقوله تعالى « من ذلك فعال لما يريد » (٢) أفلا يرى أمثال « العناد  
ما يريد الله تعالى » فيجب أن يكون فاعلاً لها .

لأن ربك صا  
لما يريد

وحواشى ، أن هذا كلام (٣) يقتضى كونه فاعلاً لما يريد في خبر ندى  
يرطه ، وهذا يوجب عليك قدم العالم ، لا يحتمل أن يكون معنى مرط يرطه  
أو يرطه قدنة . ومنى قلتم به تعالى إنما أراد فيه ندى . أن معنى العالم قد

ذلك معنى ، والإرادة لا تنطبق فالحق على ما سببه من بعد . وفي قلتم به ساد  
أرد فيه م من أن معنى المرطه لا يراد فلا يلزم قدم العالم قبل سكر . ولم  
يرد حلقه في الحال وهو مرطه لأنه ، ولتراد من فعله ، فيه مرطه هذه المرطه على  
كل حال . ثم إننا تناول الآية على وجه موافق الدلالة المتأني ، فتناول

المراد به (٤) أنه فاعل (٥) لما يريد من فعل خسه ، ولا يجوز غير هذا . لأن الآية  
وردت مورد الامتدح ، ولا مدح في أن يكون فاعلاً (٦) لأصل العناد ومنها  
القبائح وللتاكيد . هذه جهة الكلام في ذلك .

وبما يفتقرون به قوله تعالى « عاصي من عصيه في الأرض ولا في أنفسكم  
إلا في كتاب من قبل من يراها » (١) فالحق في هذه الآية دلالة على أن جميع المصائب  
من جهة الله تعالى على ما قوله ، وحواشى أن الكثرة (٢) في قوله « من قبل  
أن (٣) يراها » راجعة إلى الأهل لا إلى المصائب لأنها أقرب مدكور .  
والكثرة (٤) إما ترجع إلى أقرب مدكور (٥) فيبين تعالى أنه من حين الأهل  
كان (٦) عتاً ، أصبر أسمر إلى به وصيبتهم من مصائب مكتوباً في القروح المخطوط ،  
فلا تنسوا لكم . وسدء هو رحمت الكثرة إلى انصاف لكون لا بد من  
أن يكون للرد به ما يصيبنا من الآلام والانتقام من جهة الله تعالى ، فقد تمدح  
بالآية ولا مدح « فأنح » (٧) في موضع من لم يصح

وبما يفتقرون به ، قوله تعالى « واختلاف السننكم والواسبكم » (٨) ولا تنطبق  
لهم أيضاً به ، فإن للرد ذلك الآلات ومجاري الكلام ومجاري هذه الحروف ،  
لا الحروف والأصوات . يراد وصوحاً أنه تعالى تمدح بذلك ، وليس (٩) في  
كون هذه الحروف فعلاً ما يدل على المدح إن لم يدل على الخيل وسدء

وبما يفتقرون به ، قوله جل وعز « واسرؤا قولكم لو أجهروا به إنه عليم  
بذلك الصدور . لا يعلم من خلق وهو الغنيب الغيب » (١٠) والجواب أن المراد به  
أنه الخائق للصدور ، دليل أن الآية وردت مورد التوبيخ والتعظيم ولا دم (١١)  
على من أو جهر لم يتعلق بها

(١) البقرة ١٧٠ (٢) البقرة ١٧٠ (٣) البقرة ١٧٠ (٤) البقرة ١٧٠  
(٥) البقرة ١٧٠ (٦) البقرة ١٧٠ (٧) البقرة ١٧٠ (٨) البقرة ١٧٠  
(٩) البقرة ١٧٠ (١٠) البقرة ١٧٠ (١١) البقرة ١٧٠

(١) الأجزاء ١ (٢) الأعمال ٢ (٣) الكلام ٤ (٤) نقله ٥ (٥) من التراد ٦ (٦) من الأجزاء ٧

سبح ذلك أن هذا الكلام يدل على ما قلناه من أن قوله تعالى "وَأَسِرُّوا قُلُوبَهُمْ" هو من جنس "وَأَسِرُّوا قُلُوبَهُمْ" وهو لا يفسد.

ومما ينقلون به قوله "وَمَا وَجَدْنَا مُسْلِمِينَ لَهُ" (١) قالوا: وفي ذلك ما يدل على أن الإسلام من قبله تعالى، وكل من قال بأن الإسلام من قبل الله تعالى قال بذلك في جميع الأعمال، وحواسنا أن الأصل في الإسلام من قبل الله تعالى، وكيف يكون من قبله؟ قد مدح عنه ودم على حاله، ورعب: التواب عمله والعماد به (٢) وألف قوله موقوف على أحواله، ألا ترى أن جمع تحت فعلان وجر عبادي من سب كراهها وصوارها فكيف يكون من قبله؟ فهذا لا بد من أن يقول ذلك وقال: إن المراد به، اللهم اطفئ نار جهنم حتى تستسلم لك وتؤمن بك:

ومما ينقلون به قوله تعالى "وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ آيَةً" (٣) من سأل أن الآية من قبله، وحواسنا أنه ليس في بعض المواضع عن "قال" ولا نأخذكم بها راحة في دين الله (٤) ولو كان من قبله لم يجر "عنه" فيجب أن يقول الحسن هنا فقال: إن المراد الحكم هنا (٥) والألف لا ياتي لهم متسلك.

ومما ينقلون به قوله "وَأَسِرُّوا قُلُوبَهُمْ" (٦) قالوا: وأسر قلوبهم من جنس "وَأَسِرُّوا قُلُوبَهُمْ" وهو من جنس "وَأَسِرُّوا قُلُوبَهُمْ" وهو لا يفسد.

مع سره. معنى القلب، وذلك فيمنه، ومن لا يمكن (١) لا يمكن منه وذلك من جهة غير وجه، ومن يمكنه لا يمكن منه وذلك من جهة وموقوف على اختيارها.

فأما البكاء فهو من جنس البكاء عند لوعة تحدث في القلب وجره، وذلك لما يكون موقوف على اختيار الناري، ولهذا قيل أحداً ما يجتهد كل الجهد في أن لا يبكي، ولا تحية، وإنما يطلب عنه فلا يمكنه التمتع منه، وإن كان هذا كذا بعد أحب العموم على ما أرادوه، وسكن به من سائر الأعمال، لأن الرقة من جنس البكاء من رقة وبوصفه، أن الله، وإن أحسنوا في الأمر يضمن أنه لا يقصيه لم حسنه، في أن غير لا يصح التكرار، فليس حوزاً أن يصحكنا (٢) ويبيكنا مرة، لم يلزمنا بحوزة على طريق القوام فأبدي، فمضى هذه الحجة من أحد الكلام في هذه الآيات التي ينقلون بها.

والأصل فيها جمع، ما قدمناه من منضم من الاستدلال بالسمع أصلاً خاصة في هذه الآية.

وأما قوله "وَأَسِرُّوا قُلُوبَهُمْ" (٣) لا خلاف عرفاً قدمناه.

وفي الناس من عاتها بالطبع (٤) على ما قلناه أن عثمان الجاحظ في مقال (أرجح والمفرقة، ولم يحمل الواقع (٥) عند الاختصار (٦) سوى الإرادة جوق كانت وما شاكلها.

وفيهم من قال: إن هذه الحوادث التي حدثت في الحوادث فيها تحصل بطبع الحبل، وهو النظام، وإليه ذهب معمر.

الاختلاف في القولات من قبلها بالفتح والرد عليه

(١) يمكنه في من  
(٢) يصحكنا الله في من  
(٣) بالفتح في من  
(٤) لغزونه في من  
(٥) تقدم في من

(١) البقرة ١٢٨  
(٢) الحديد ٢٢  
(٣) سألته من من  
(٤) جهة في من  
(٥) البقرة ٢  
(٦) البقرة ١٢

فإنما نعلمه من الأثر من ، فإنه حصل هذه الحوادث ما بعد الإزادة حدث  
لا يحدث له

وعلى شبه الجمع وحده (١) ، فيهم لم ، وأما ما يتعلق بالفاعل  
أو يضاف إليه فلا بد أن يكون للاختار فيه مدخل ، ورأوا وجوب وقوع المراد  
عند حدوث الإرادة ، ووجوب وقوع السبب عند حصول سببه ، فأخرجوه  
عن التعلق بالفاعل أصلاً ، ثم افترقوا قسم من علمه بانطباع ، ومهم من حله  
حدثاً لا يحدث له ، ولو أنهم أسموا النظر لمعوا أن التولدات لا للاختار فيه  
مدخل ، فيجمع مره أن يختار للفاعل ما هو كالأوسطة فيه ، ولا يقع أخرى دار  
لا يختار الفاعل ما هو كالأوسطة فيه

يريد ذلك وصحاحاً (٢) ، أن السبب لا يفسد حصوله ثم لا يحصل منه  
أن يمر من طر من ميسره من التولد ، ومتى وجب حصوله (٣) عند حصول  
السبب وروى أنواع من حاله كحل لينداً عند سكامل الدواعي ، فإنه لا  
لا محالة ، في أي الفرق بينهما ؟

وبعد ، فإن التولد إذا كان مما ثبت لأحواله تأثير حتى يقع على مصدر  
ودواعيه وبتت فيه المدح والندم كما في لينداً سوء ، فما وجه الفرق (٤) ،  
معنى (٤) المراد بالوسع والإزادة ، اختيار الفاعل مع أن الحالة فيها على  
فيها أن يعلقاً جلياً بالطلع ، أو يضاف إلى الفاعل ، فلما أن يحمل أحدهما ،  
بالطلع ، والآخر باختيار الفاعل فلا .

وعند هي متعلق هذه الحوادث بالطلع متعلق لما عايناً لا متعلق على ما أبطلت  
به قول أصحاب الطائفة (١) ، وإن كانوا عند التحقيق أدرج في العدم من هؤلاء ،  
لأنهم حين هذا الصنيع لم يكن لهم من أن يفعلوا . ذلك دمر موجب ، فثبت  
هؤلاء ضد أفسوا الفاعل المختار ، فلما عرهم من متعلق هذه الأمور بالطلع

على أن هذا بوجوب عديم أن لا يقع لهم الثقة بالبررات لتعويهم حصول  
المعرات بالطلع اخل ، وبوجوب عديم القول بأن هذه الأعراض التي هي  
لحصول النعم من الحياة والقدرة والشهوة كلها حاصلة بالطلع عن روى ذلك  
إخراج القدم على أن يكون مسجداً للمبدء ، من يلزمهم إحصاء هذه  
القائمة التي شتمت عديم التولد إلى الله ، تعالى عن تلك عوا كبراً

وأما من حل هذه الحوادث حدثاً لا يحدث له فقد أبعد ، فيمره (٢) القول  
بنفك في جميع الحوادث ، لأنه لا فرق بين بعضها والبعض في الاحتياج إلى  
محدث وفاعل ، ولئن راعى الخوار وعبره ، فإن ذلك ثابت في التولدات ثباته  
في اللينداً (٣) ، فلما قد بينا أنه لا يتحقق حصول السبب ولا يولد ، بأن مرضى له  
طرح من ميسره من التولد ، فإن (٤) السبب مع مع الخوار كالبنداً سواء ، ولئن  
سار إخراج السبب عن التعلق بالفاعل لوجوب حصوله عند وجود السبب  
وزوال أنواع ، فوجب إخراج البنداً أيضاً عن تعلقه بالفاعل لوجوب وقوعه عند  
بوفر الدواعي وتكاملها ، وإلا فما العري ؟ وهذه الطريقة بحسب عن قوله إذا  
قال كما لا يخور أن متعلق مفعول التعلق بالفاعل لوجوبه عند وجود التعلق ، كذلك  
في مسألتنا ، فلما بد ذكرنا (٥) أن وجود السبب لا يجب عند حصول السبب ،

(٢) وجزء ، و من  
(٣) بينا ، و من

(١) الطبع ، و من  
(٢) للبدأ ، و من  
(٣) بينا ، و من

(٢) وضوحاً ، و من  
(٣) جلياً ، و من

(١) شبهة واحدة و من  
(٢) وجزء ، و من

فإنه لا يتبع (١) أن تعرض عارض فيسفه من التوיד ، وليس كذلك شأن الفعل فإنه يجب عند وجود الفعل ، حتى يستحيل مع وجودها أن لا يستلزم ، وهذا أحداهما الآخر

بين ذلك ، أن ذات السبب ذات متصلة عن السبب ، حادثة كهي . فكما أن السبب بهما في الفعل فكذلك السبب ، فيجب أن تسوي الحوادث في كونه متصفاً إلى الفعل ، وإن كانت خفية كصفة الإضافة ، صفة ما سبق به ملا وسطة كاستعداد ، وصف ما لا سبق به إلا بواسطة وهو التويد فهذا (٢) تمام الكلام في التويدات ، وهذا آخر الفصل (٣)

#### فصل في الاستطاعة (٤)

وهو الكلام في أن القدرة متصفة بقدرها على معادها

ووجه اتصاله بالسبب ، أنه مزم على القول بعارضه فهو لا ينفك ما لا يطلق ، وذلك قبيح ، ومن الفعل أن لا يجعل القبيح .

فإذا عرفت هذا ، فاعلم أن القديرات على صريحي : مستقلة كالإرادة ، ومتوحد كالصوت .

القديرات بوجاهة  
استعداداً للإرادة  
٢- متوحد كالصوت

(١) يصح ، في

(٢) وهذا هو ، في

(٣) في من ، الفصل خبر الجزاء الأول

(٤) والاستطاعة عند المعرفة هي القدرة على الفعل ، وعلى حده قبل الفعل بخلافه وهذا لم يكن الإنسان حاصلاً له ، الإنسان قادر أن يفعل في الأول ، وهذا يصل في الأول ، والفعل واقع في الثاني لأن الوقت الأول وقت الفعل ، والوقت الأول وقت الفعل ، ٢٢ آخر الأخرى الفصول ٢ ٢٢٢ . وفي المعرفة أن القدرة متصفة بقدرها أي أنها تلازم العلم ، وخالف المتأيدون ظاهراً بجواز نظر في القديرات القدرة وتقدمه على

فحينئذ يجب أن تكون القدرة متقدمة عليه وقت ، ثم في الثاني يصح منه فعله والتوحد على صريحي أحدهما يتراخي عن سببه كالإضافة مع الزم ، والثاني لا يتراخي كالحادثة مع التألف

أما ما لا يتراخي عن سببه على حده كمال الاستعداد ، وللتراخي عن سببه فإنه لا يتبع أن تتقدم القدرة ، وأوقات ، وإن كان لا يجب أن يتقدم سببه إلا وقت إذا عرفت هذا ، في الكلام في أن القدرة حسب تقدمه على مقدورها (١) أولاً يجب ، وذلك ترتب على إسناد أولاً ، لأن الكلام في حكمه من مفرع على إتيانه

فالطريق إلى إثبات القدرة طرق : أحدها ، ما قلناه في إثبات الأمر من تحريره في هذا التوضيح ، يقول : إن الواحد ما حصل قادراً مع حوار أن لا يحصل قادراً ومطلق وحده والسرط وحده ، فلا بد من أمر وعخص له وإمكانه حصل على هذه الصفة ، وإلا لم يكن أن يحصل عليه أي من حلاله ، وليس ذلك إلا وجود معنى هو القدرة

والثاني ، هو أن يقول : إن ههنا عصور ، يصح الفعل أحدها استعداداً ، ولا يصح بالآخر ، فبلا أن أحدهما مرة على الآخر تأخر من الأمور ، وإلا لم يكن هو يصح الفعل به أولى من صاحبه ، وليس ذلك الأمر إلا القدرة

والثالث هو أن يقول : إن ههنا قادرين ، يصح من أحدهما الفعل أكثر مما يصح من الآخر مع سوائهم في كونه قادرين ، فبلا أنه محض تأخر رائد مما لا يخص به الآخر ، وإلا لم يكن هو هذه المرة أولى من صاحبه ، وليس ذلك الأمر إلا رتبة القدرة على ما قوله



وقد حالنا بذلك مشايخنا البدائيين ، وقالوا : وما يصح من القادر الفعل  
لمكان الصحة لا ما لمنشوره

وقد يبدأ الكلام عليهم في باب الصحة ، وذكرنا أن الصحة إما أن  
يراد بها التأليف من جهة (١) الالتئام ، أو تعديل الرج ، أو رابوا الأمر  
والإسقام ، وشي من ذلك مما لا يؤثر في وقوع الفعل ولا في صحة لأن الفعل  
يتم بصدر عن الجهة ، فالقوة لا بد من أن تكون (٢) راحة إلى الجهة ، وهذه  
الأمر عليها راجعة إلى الجهل .

وأبعد ، فإن اعتدنا الرج مرجح إلى أمور متضادة ، فكيف يؤثر في حكم  
واحد ؟ وأما رواد الأسقام فيه مني ، فكيف يطلق به هذا الحكم ؟ وبعد ، فقد  
ضع في راول الأسقام الاشتراك ، فكان يوجب (٣) الاشتراك فيه الاشتراك  
في القدرة على ذلك المقصور ، فليس إلا أن يقال إن صحة الفعل ووقوعه إنما هو  
لكونه قادراً ، وكونه قادراً لا يصح إلا بالقدرة ، فثبت القدرة بهذه الطريقة

وشبهة البدائيين في ذلك ، هو أن أحداً إذا كان صحيح البدن يصح منه  
الفعل ، ومتى لم يكن صحيح البدن لم يصح ، فيجب أن تكون صحة الفعل مستندة  
إلى الفعل

وإنما وجب ما ذكرناه في الواحد منا لأنه قادر صدمه ، والقدرة محتاجة في  
وجودها إلى محل متين بنية محصورة ، وهذه البنية إنما تثبت عند ثبات الصحة  
دون روالها فلا يجب لهذه العلة أن تستند صحة الفعل إليها لولا ذلك وإلا كان

(١) على وجه ، في من  
(٢) محب ، في من

(٣) يكون أمراً ، في من

يجب إسنادها إلى كونه حياً ، فإنه ما لم يكن حياً لم (١) يصح منه الفعل ، لأن  
كونه قادراً يترتب عليه ، فكأن هذا لا يجب كذلك في مشنا (٢)

وأعلم أن الأسماء تختلف عليها ، فمن قوة والسطاعة وطاقة ، وإن كانت  
الطاقة وما يستعمل فيها يوصف إليها ، ولهذا لا يقال إنه تعالى مطيق للاستعانة  
الشقة عليه

وعلاوة اتفاق هذه الألفاظ في معنى ، أنك لو أثبت يمتصها وهيت بالمعنى  
لناقض الكلام

ثم إن القادر له حالتان : حالة يصح منه إيجاد ما قدر (٣) عليه ، وحالة  
لا يصح ذلك ؛ والأسماء تختلف عليه بحسب اختلاف هاتين الحالتين ، ففي الحالة  
الأولى يسمى مطلقاً محسناً ، وفي الثانية يسمى ممنوعاً

ثم من ممنوع لا يكون ممنوعاً إلا منع ، والمنع هو ما يقصر على القادر لمكانه  
الفعل على وجه لولاه لما صدر وحاشته ذلك ثم إنه لا محذور ، إما أن يكون  
بطريقة القيد والحبس ، وذلك كأن يحبس أحداً وتقيده فلا يتأق منه للشيء ،  
وإما أن يكون بالصد أو ما يجري مجراه (٤) أما تكون طريقة القيد ، فيحور  
أن يحاول أحداً تحريك جسم وغيره يحاول تسكينه ، فيحدث (٥) فيه من  
المسكنات (٦) ما يريد على ما في مقدوره من الحركات ، فإنه يكون وإحال هذه  
ممنوعاً من تحريكه بطريقة القيد ، وأما المنع عما يجري مجرى الصد ، فهو كل  
يمنع على الكتاب الكتابة فنقد الآلة من القلم والقرطاس ، فمد هذه الأمور  
يكون القادر ممنوعاً ، وعند ارتفاعها يكون مطلقاً ومحسناً

(١) لا ، في من

(٢) يمتد ، في من

(٣) حدث ، في من

(٤) سائناً ، في من

(٥) جرى الصد ، في من

(٦) الكتاب ، في من

اختلاف الأسماء  
التي على القدر  
والتي واحد

أسماء حالي  
في  
حسب  
أقوال  
وأخرى لا

حقيقة الحوار  
والصحة والتقدم

ثم أنه رحمه الله، أحد يتكلم في حقيقة الحوار والصحة والتقدم على رأي أن  
الجبر، يختلفون بهذه الألفاظ، دوماً إلا ما بينهم أن تكون حال الكافر أسوأ  
من حال العاقر، فيقولون، إن الكافر يصبح منه الإيمان أو يعود أو تنزه وليس  
كذلك العاقر، فيبني معنى هذه الألفاظ، ليعلم أنه لا يخرج لهم فيها

وحدة القول في ذلك، أن حوار في الأصل إلى هو الشك، حال - فلا  
يخبر أي شك

في الحوار

ثم يستعمل معنى الصحة، يقال: يعود منه الفعل، أي يصبح؛ ويستعمل  
معنى الإسكان نحو قولنا: أهل بجور أب - يعني ويجور أن يسود، أي يتكبر،  
وربما يستعمل ويراد به أنه وقع موقع الصحة<sup>(١)</sup>، نحو ما بقوله الفصح - عور  
التوضو بالماء المصوب وتحرر الصلاة في الدار المنصوبة، أي لا يلزم فيها  
الإعادة بل وقع<sup>(٢)</sup> موقع الصحيح، ورعا راد به الإجابة، كما قال عور للمصطر  
أن يتناول لبنة، أي يصبح له ذلك

الشك في الصحة  
الإسكان، التوضو  
موقع الصحيح  
الإجابة

هذه هي الوجوه التي يستعمل فيها الحوار، وحقيقتها ما ذكرناه أولاً

ثم ليس يجب إلا استعمال معنى الصحة في موضع أن يستعمل في سائر  
المواضع حتى يصبح أن غالب - يعود من الله تعالى العلم على معنى أنه صحيح، لأن  
أشارت مما لا يقاس عليها، ولهذا لا تقاس غير العروة من الدابة والخميرة عليها  
في حوار السؤال

ومع ذلك، فإن الأصل أن كل لفظ يحمل معنيين - يصبح أحدهما على الله

سألي ولا يصح الآخر عليه، فإنه لا يعود لنا أن نجره على الله تعالى، وإن  
عاد له تعالى<sup>(١)</sup> أن يجره على منه، لأنه<sup>(٢)</sup> قد ثبت حكمه

وأما الصحة - فقد ذكر ويراد بها نفي الاستقامة، نحو ما يقال: يصبح  
من القادر الفعل، أي لا يستحيل؛ وقد ذكر ويراد بها أنه مما ينتظر وقوعه،  
كما حال أنه كان يصح من الله تعالى خلق العالم فيما لم يزل، أي ينتظر وقوعه  
منه عز وجل.

في الصحة  
في الاستقامة  
الاعتقاد

وأما التوهم - فطرح به إلى نفي محصور - والنفي، فهو النفي الذي إذا  
وحدى أحداً أو حب كونه ظاناً، والواحد من يحصل بين كونه ظاناً وبين غيره  
من الصفات، محو كونه مريداً أو كارهاً أو ما يعبرى<sup>(٣)</sup> بحر<sup>(٤)</sup>.

في التوهم  
النفي، المحصور  
أو وهو  
الاعتقاد

وقد استغنى الشيعان في ذلك؛ فعند شيخنا أبي على أنه جنى رأسه سوى  
الاعتقاد وهو الصحيح، وعند الشيخ أبي هاشم المرجع - إلى اعتقاد محصور.

اختلاف الشيعان  
أبي على أبي

والذي يدل على صواب مدعيه، أنه لو كان من قبيل الاعتقاد<sup>(٥)</sup> لكان  
لا يحسن من الله تعالى أن يتعدى بشيء من الظنون، ومعلوم أنه قد تعبدنا  
بكتير من الظنون نحو الاجتهادات في هذه القضية وغير ذلك - وإنما فلا هذا  
هكذا، لأنه ما من اعتقاد هذه الواحد من إلا ويعود أن يكون مستندة على  
ما هو به ويعود حلاله، والتكليف مما هذا حاله قبيح

في التوهم  
الاعتقاد، أبو  
في التوهم  
محصور، أبو

وبعد هذه الحجة يعود إلى التصور بالباب، وهو الكلام في تقدم التصور  
للتصورها

مورد على التصور  
وهو جوهري  
الاعتقاد، التصور

(٢) لأنه لا ي... في من  
(٤) الاعتقاد، في من

(١) يعود من...  
(٣) وما يعبرى... في من

(٢) وبسبب... في من

(١) الصحيح... في

هذا نصرة  
القدره متقدمة  
وعند انجازه  
القدره متقدمة  
للمقدور

وحمل ذلك ، أن من مذهبنا أن القدرة متقدمة لمقدورها ، وعند انجازه  
أشياء معروفة له ، ونعلم سوا ذلك على أن أحد ، لا يجوز أن تكون محدثاً لنفسه ،  
وأشياء ، أنتم الله تعالى محدثاً على الحقيقة ، قالوا : إن (١) قدرته متقدمة لمقدورها  
غير معارفة له

ومحى إذا قلنا على فساد مذهبهم دخل تحت ذلك صحة مذهبنا إليه ، لأنها  
إذا لم تكن مقدرة لمقدورها (٢) لم يكن بد من أن تكون متقدمة له

واللهي يدل على صحتهم ، هو أنه لو كانت القدرة مقدرة لمقدورها (٣)  
لوجب أن يكون تكليف الكافر بالإيمان مكلفاً ، لا يطاق ، إذا هو أطاعه وقع  
منه ، فلا لم يقع منه دل على أنه غير قادر عليه ، وتكليف ما لا يطاق يبيح ، والله  
تعالى لا يعمل القبيح (٤) .

وإن شئت كنت هذه الدلالة على أصل آخر ، فنقول إن القدرة صالحة  
للمؤمنين ، فلو كانت مقارفة لم لوجب وجودها وجود الصديق ، فيجب في  
للكافر وقد كلف الإيمان أن يكون كافراً مؤثماً دعة واحدة ، وذلك محال  
وسق قالوا : ومن أين أن القدرة صالحة للمؤمنين ؟ قلنا : نحن حيث أنها لو لم  
تكن صالحة للمؤمنين ، لوجب أن تكون تكليف الكافر بالإيمان مكلفاً لما  
لا يطاق ، وذلك قبيح ، والله تعالى لا يعمل القبيح .

(١) أن من من  
(٢) للمقدور ، في من  
(٣) جوى من كنهه كالكلام من لا يطاق مختلف عنه ، الإسلام ، فهم من قال بحواره  
كلأشياء ، وسهم من أن يكون وحده من الله كالمقدرة . وفيه من لا يرى رأي حال  
لامرئى . أمر نظم البر كالب ر د ٣٣ . وفيه الحادي من أرس . ثم المظان حكم  
القدرة على نفس ذلك حاز ، وأن أرسى حكم المظان وجود صحتها من البحر فلا يجوز ذلك  
لأن الميز يخرج من القى ، وهذه ولا وجه لتكليف من حدسيته ، وعلم القدرة على أي .  
لا يوجب ذلك التمهيد لما قال ٣٩١ .

وإن شئت كنت هذه الدلالة على أصل آخر ، فنقول إن القدرة صالحة  
للمؤمنين ، فلو كانت مقارفة لم لوجب وجودها وجود الصديق ، فيجب في  
للكافر وقد كلف الإيمان أن يكون كافراً مؤثماً دعة واحدة ، وذلك محال  
وسق قالوا : ومن أين أن القدرة صالحة للمؤمنين ؟ قلنا : نحن حيث أنها لو لم  
تكن صالحة للمؤمنين ، لوجب أن تكون تكليف الكافر بالإيمان مكلفاً لما  
لا يطاق ، وذلك قبيح ، والله تعالى لا يعمل القبيح .

فإن يدل : لا يلزم أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفاً (١) لا لا يطاق  
لأن فيه القدرة ، فهل له أن ما فيه من القدرة لا يجر : إما أن تكون قدرة  
على الإيمان ، أو على غير الإيمان . ففي كات قدرة ، عليه رجب حصوله لأنها  
موجبة صدكم ، وإن كانت قدرة على غيره . فإن وجود ذلك القدرة وعقد ما سواه  
ويكون سبيله سبل اللول إذا وجد فيه ، فكما أن ذلك لا يوجب حسن التكليف ،  
كذلك (٢) هذا

فإن ارتكبوها تكليف ما لا يطاق ، كان في ذلك خروج عن الإسلام  
وانسلاخ عن الدين ، لأن الأما من الله الذي صلى الله عليه إلى اليوم الذي وقع  
فيه اختلاف لم يجوزوا ذلك على الله تعالى فإن قالوا : إن لا يجوز عليه  
لما اعتقدوا فيه القبح ولم شئت قبح هذا التكليف ، قلنا : إن النعم من قبح  
ما هذا صديق ما لا وحده . فإن كل عاقل يعلم بكون عقده أن تكليف الأعمى  
بعض المصعب على وجه الصواب وتكليف الرمس بالنشئ قبيح ، اللهم إلا إذا  
كان الكلام في وجه قبحه . فنزاع النقص في ذلك ونقول : لا أسلم إنه إنما  
قبح بكونه تكليفاً لا لا يطاق . والذي يدل على أن هذا هو الوجه في قبحه  
لا غيره . هو أنه متى علمنا على هذه الصفة علمت عيبه وإن لم نعلم شيئاً سر ،  
ومنى لم نعلم على هذه الصفة لم نعلم قبحه وإن علمنا ما علمت . فبدان أنه إنما يقبح  
لأنه تكليفاً ما لا يطاق .

واعلم أن المحدث على مرتين

مرة نقول إن القدرة مقارفة لمقدورها غير صالحة للمؤمنين ، والكلام  
عليهم ما صدم

(١) كذا ، في من (٢) كذا ، في من

المحدث على مرتين  
١ - القدرة  
مقارنة وعبر  
صالحه للمؤمنين  
٢ - القدرة  
مقارنة وما عدا  
المؤمنين

الأدلة على عدم  
حوار مفارقة  
القدر المقصود  
سواء كانت مقادير  
على الصدق أو  
غير مقادير

و الفرق يقول : إن القدرة مقترنة لظهورها صالحة للصدقين ، وهذا إما أحداه  
من ابن الروندي ، طعن منهم أنه يقتضيهم عن ارتكاب القول بكلمة  
ما لا يطاق . ولا تخرج لهم عن ذلك أيضاً ، لأن القدرة إذا كانت مقترنة لظهورها  
صالحة للصدقين ، يجب<sup>(١)</sup> أن يوجد من الكافر الكثير والإيمان مائة ، أو يكون  
تكليفه بالإيمان تكليفاً ، لا مطلقاً ، وأى التوفيق كان فهو ظاهراً .

وبعد ، فإن قولهم إن القدرة مقترنة لظهورها صالحة للصدقين متناقض ،  
لأننا إذا قلنا إن القدرة صالحة للصدقين فإنما نسيء به أنه يصح من الصادر أيهما  
شاء ، وذلك يقتضي تنقيها ، وهذا مع القول بأن القدرة مقترنة لظهورها مما  
لا يطاق ، متناقض .

وبعد ، فلو كانت القدرة صالحة للصدقين على ما ذكرناه ، لكان لا يكون  
أحد الصدقين بالذوق أولى من صاحبه إلا بأمر وعخص ، وليس ههنا أمر  
يمكن الإشارة إليه ، فيجب القول باحتمال الصدقين ، وذلك كان

في قال : كما لا يلزمكم على القول بأن القدرة صالحة للصدقين أن يجمع  
الصدان ، كذلك لا يلزمنا .

قلنا : إنكم سلمتم القدرة موحية لظهورها مقارئة له ملزمكم ذلك  
ولا يبرهن لأن حتمتها مقدمة لظهورها صالحة للصدقين ، وهذا كلامكم .

في قالوا : إن ههنا محصلاً وهو الاختيار . قلنا : الاختيار كالتحاري في أنه  
لا يمكن أن يقع إلا بقدرة ، وذلك القدرة أيضاً صالحة للصدقين فتحتاج إلى

أمر آخر به . ولكانه يكون ذلك الاختيار بالذوق أولى من مصدره ، والكلام  
في ذلك كالكلام في هذا فتسائل تما لا تسأل من الاختيار ، واختيار  
الاختيار ، أو يسعى إلى حيار ضروري . وذلك يوجب كون التوحيد متناً  
في بعض الحالات مدفوعاً إلى اختيار ضروري ، والعلوم أنه لا يوجد في شيء  
من الحالات كونه على هذا الوصف .

وبعد ، فإن السامع قد عذم منه الاختيار فيجب أن يرحل منه الصدق  
وقد عرف قسامة

وبعد ، فإن قدرة الاختيار منصفة عن قدرة المختار ، فكان يجب أن يخص  
أحدهما مع هذا الآخر<sup>(٢)</sup> ، وهذا يؤدي إلى احتياج الصدقين في بعض الحالات  
عن ما ذكرناه

وبعد ، فإن الكافر إذا وجد فيه اختيار الكفر وهو موجب للكفر  
عندكم كان<sup>(٣)</sup> يجب أن يكون تكليفه بالإيمان تكليفاً لما لا يطاق ،  
وذلك فصيح .

في قال : إن الكافر كما يصح منه اختيار الكفر ، يصح<sup>(٤)</sup> منه اختيار  
الإيمان . قلنا : كيف يصح منه ذلك ؟ . يصح منه اختيار الإيمان مع أن فيه  
اختيار الكفر لوجوبه<sup>(٥)</sup> ، أو يصح منه ذلك بشرط أن لا يكون كان فيه  
الكفر واختياره ، والقدرة الموحية له ؟

في قال : بالأول ، ففي ذلك اجتماع المتصادمتين وذلك مما لا وجه له ،

(٢) فكل من من

(١) و ، من من

(١) الأخرى و أ

(٢) يصح ، من أ

(١) بالصدق من من

وإن قيل بالتأني . كان ذلك تموير البدل عن انوار الحاصل ، وذلك محال على ما سذكره من بعد إن شاء الله .

وهذا إما أنزمام ، لأن مدعهم أن الاحتياط كالتقوية في باب الإيجاب

ثم المجيزة لما أئزمت على القول بأن التقوية مقاربة لمقتورها موحية له أن يكون تكليف الكافر بالإيمان مكلفاً لما لا يطلق امرقوا عرفيين .

فهم من قال إن ذلك ليس مكلفاً لما لا يطلق .

ومهم من جور (١) أن يكلف الله تعالى العبد ما لا يعيقه . وقال إله ليس في الفعل صحة ، وإما اندفع منه السمع وفي هؤلاء من جور ذلك على الله تعالى ، واستند بقوله تعالى : «أبنتوني باسماء هؤلاء» . كمال إن الله تعالى كلمهم الإله مع أنهم لا يهدرون عليه ، وهو من أي شر (٢) يخلدون وأصوبه

والكلام عنهم هو أن جور كل عاقل مسلم كان عمله صحيح مكلفه الزم من ناشئ وسكف الأعمى سمع لمصاحف على وجه الصواب ، والدافع له مكارم حاجد للصبروريات ، ومن هذا سبيله فإنه لا يباظر ، بل إلى هذا فإن المنص له نافرته يحبر وشي (٣) هم الكلام إلى أن قال له المجري : ما الله ، على قبح التكليف بما لا يعنى ؟ سكت المطام وقال : إن الكلام به إلى هذا الحد وجب أن يصرب عنه رأساً

فبدأ لا كلام في ذلك ، وإنما الكلام في وجه صحة

فصدنا ، أنه إنما يوجب كونه مكلفاً لما لا يطلق ، بدليل أنا متى عرفناه

الضم المجرى  
ليس  
- ليس ذلك  
تكلماً بما لا يطلق  
- ومهم من  
جور مكلفه بما  
لا يطلق

لا كلام من قبح  
التكليف لما  
يطلق ، وإنما  
الكلام في وجه  
صحته

(١) جور (٢) (٣) (٤) (٥)

(٦) غاصي ، من من  
(٧) بقصد أما الحسن الأشعري

على هذه الصفة عرفنا فبعضه وإن لم سلم (١) شيئاً آخر ، ومتى لم يعرفه على هذه الصفة لم يعرف قبحه وإن عرفنا ما عرفنا . وأما قوله تعالى : «أبنتوني باسماء هؤلاء» . فإلى قال ذلك يعرفاً لم يصح من الإساءة لا أن ذلك مكلفاً ، وعلى هذا لو كان مكلفاً سكال مكلفاً ، لا سلم ، وذلك مما لا يجوز ، القوم وإن أجازوا مكلفاً بما لا يطلق

ومن المحب أن هذا المختول كان يستدل بالنسخ على مسائل ، وعلى هذه مسألة خاصة ، مع بجورهم (٢) سائر القبايح من الكذب وإخبار المعص على الكذابين وغير ذلك على الله تعالى ، مع أن كلام الله تعالى إنما يكون صحة إذا ثبت أنه لا يكذب ، فأما والكذب حائر عليه فكيف تقع الثقة بقوله ، وما الأمان له من أن هذا الذي مع الاحتجاج به من (٣) الكذب الصراح ليس بالكذب (٤) ؟

ثم إن قاضي القضاة عارضه بقوله تعالى : «لا يكلف الله نفساً الا وسعها» (٥) . وإنما أورد هذه الآية على طريق العارضة والاستثناء ، لا على طريق الاستدلال والاحتجاج ، لأن قد ذكرنا أن كل مسألة تقع صحة السمع عليها ، فالاستدلال بالسمع على تلك المسألة لا يصح

وإن ظنوا : لو قبح مكلف بما لا يطلق لحسن مكلف ما يطلق قلنا : لا يجتمع أن يفتح ذلك ، ونفس هذا كالكذب يفتح والصدق ينقسم ، وكبرائه القبيح يفتح وبراءة الحسن ينقسم هذا هو الكلام على الأشعرية

(١) سرف ، ق من

(٢) من يفسد ، ق من

(٣) سورة بقره ٢٨٦

(٤) بجور ، ق من

(٥) ليس بالكذب ، خاصة من من

يمكنه أن يعمل في كل حركة من التخلي الذي يريد دفعه بعد ما معه من الاعتماد وحراً آخر زائداً على ذلك ، وليس كذلك الآخر .

إذا ثبت هذه القضية ، فالقدرة إما متفق وتوافق واحد و عمل واحد ، واحد من المتائل ، ولا متفق بأريد من ذلك ، إذ لو سدت في التعلق عنه إلى ما أراد عليه ولا حاصر ، فوجب منعها عما لا يتألف كالاعتقاد ، وذلك هو صحة أن يباح أخذ القدم حل وعمر ، وأن يقع المتاصل بين القادرين ، وقد عرف (١) صلافة فاما وقد احتلت هذه الشروط فإنه يصح أن يتعلق أولاً من حركة واحد من المتائل (٢) ، وعلى هذا يصح أن يضاف بين آخره كثيرة دالة واحدة ، على أن ما فيها من التأليف متماثل ، هذا في المتماثلات

وأما في المختلفات ، فإنه لا يجب أن يسير ما يعبرناه في المتماثلات الشروط ، فإنه يصح أن يعمل بالقدرة الواحدة حجة من المختلفات في العمل في وجه واحد ألا ترى أنه يقدح على أن يربط معلوم زيد ، وعمره ، ونكر ، وما مع أن هذه الإرادات كلها مختلفة لتأثير متعلقاتها .

وأما في التصاداف ؛ فإن القدرة متعلقة (٣) بها ، ولكن لا يصح من الله الجمع بين الصديق في عمل واحد ، وإنما يوجد أحدهما بدلاً من الآخر ، ولا يلزم من سلق القدرة بهما ، إلا كان يجب صحة أن سطر أحدهما عنه ، كان لا يمكن التعرّف بسرعة ، حتى تأتي منه أن قطع من هذه الجهة ، فلا يمكنه أن يتحرك في تلك الجهة أصلاً ، ومعلوم خلافه .

(١) عرف ، في من  
(٢) متعلق ، في من

(٣) في المتماثلات ، في من

ومتى قيل إن القدرة على الحركة (١) في هذه الجهة عبر القدرة على حركة في الجهة الأخرى عند وجوب أن لا يصح منه زيادة إحدى حركتين بدلاً من الأخرى إلا ترى أن الله ليس إذ يحتاج كل واحد منهما إلى ثلاثة ، فإنه لا يمكنه أن يعمل إحدى الآس كالأحد ، الله من على هذه الدلائل كدلت في مثلاً .

وبعد ، فلو لم تعلق القدرة بالصديق فوجب في الواحد متما إذا قدر على الصديق أن يكون حاصلًا على صديق صديق ، ولو لم يكن ذلك في الواحد متما قبل لم يكن يجب في القديم عالي وهو قد على صديق أن يكون حاصلًا على صديق صديق ، ومتى قالوا ؛ إنما وجب ذلك في الشاهد لأن إحدى القدرين بعد مدونه ، ونس كدلت في تقديم على لانه مدونه ، قبل لم يكن من الممكن أن يحدق في حال من أن يكون ، حصص النفس ومن أن يكون مستعصم لنفسه ، ألا ترى أن قوله تعالى ؛ وحدها من مدونه لم يفرق بين من أن يكون مستعصم لنفسه ، من أن يكون كدلت لنفسه ، حتى لم يفرق في القدم على أن يكون عديمًا ناشئًا من هذه الجهة وحده كما في الواحد كدلت هب ، وهذا (٢) لأن مصدر الصديق لا يمر يرجع إليها لا إلى ما يوحى بها ، كدلت هبها

صل : واتصل بهذه الحجة الكلام في البذل عن اللوحود .

ووجه اتصال هذا بما قبله ، أننا أزلنا المجردة على القول بالقدرة للوجه أن يكون بكيف الكافر ككليف الصالح ، قالوا ؛ إن الكافر صبح منه الإيمان شره أن لا يكون كان فيه الكفر وكان بذله الايمان بخلافه ، الصالح

(١) - الحجة في من  
(٢) وحدها هو ، في الأصل

محموداً والبديل عن الوجود، وذلك لا يجوز محذراً ١٤٩. من غير البديل من  
الوجود خارج منه في صفات الأحناس، وكان محذور في جوهر أن يكون  
موجوداً ١٥٠ شرط أن لا يكون كل جوهرًا وكان مدعى ١٥١، بل في صفات  
التقديم على صفات، به عن غير محذور أن يكون عاجزاً - مدعى ١٥٢ لا يكون كما  
قادرًا وكان مدعى عاجزاً، ومحذور أن يكون عاجزاً شرط أن لا يكون كان عاجز  
وكان مدعى على صفته أخرى مصادفة له ١٥٣ ومن منع في التبعين إلى حد المادة ضد  
ارتكيب عظمها.

وأخيراً يطرح البديل عن الوجود خارج البديل عن الخاص، فيقال أن كمال  
الإنسان بكل الأكل الواقع بالأسس، والمعلوم حلاله وبين هذه جهة، أن الدين  
كاسرط في أن لا يدخل إلا في نفس المسهر، فما في الواقع المرد  
فلا يصح (٢)، فكيف ما خالوه ١

ثم إنه رحمه الله سأل عنه فقال: إذا جاز أن يكلف الله الكافر  
بالإيمان مع عدمه أنه لا يؤمن، ولا يصح منه، فلا جاز أن يكلفه مع العلم  
لا يقدر عليه، ولا يصح منه

والجواب مستوفى بهذه الشبهة على هذا الوجه ١٥٤ ويرد محذورونه عن وجه  
معمولون بأن القدرة على خلاف المعلوم محال، وأنهم ضد حورم التكليف ١٥٥  
فكيف من أن يكلف الله تعالى الكافر وفي لم حذر عليه ١

والأصل في الجواب عن الأول، هو أن يقول إن بين الموصفين فرقاً،

لقد حار أن يكلف  
الله الكافر  
بالإيمان مع عدمه  
أنه لا يؤمن  
ولا يصح ذلك  
من جهة الله فلا  
جاز أن يكلفه  
مع العلم بأنه  
لا يقدر عليه ولا  
يصح منه

لأن مكيف الكافر مع العلم بأنه لا يؤمن إما حسن، لأن الله تعالى أمره على  
الإيمان، وأراح عليه (١)، وقوى دعوته، ومكنه من ذلك، وفعل به  
كل ما حاج إليه في التكليف، ثم به حد "الكفر سوءاً" له  
وليس كذلك من المعلوم من حاله أنه لا يقدر على الإيمان، لأن مكيفه بالإيمان  
مكلف به لا يبيعه ولا يغيره ولا يمكنه الامتناع من صفة الذي هو  
الكفر، فخالف أحدهما الآخر.

وأما الجواب عن الثاني، فهو أن من حق القدرة على الشيء أن يكون قادراً  
على حسن صفة يحد كان له ضد، قال الكافر (٢) إذا قدر على الكفر وجب أن  
يكون قادراً على الإيمان، ومعلوم أنه تعالى أسمع من حاله الصديق جميعاً،  
وإنما علم أحدهم دون الآخر، فقد إذا فوهم إن القدرة على خلاف المعلوم  
بما لا يثبت.

وبعد، هو كان كذلك، لو جب أن يكون التقديم تعالى غير قادر على أن  
يقم القيامة الآن لعله أنه لا يقيمها، ومعلوم حلاله.

وعند هذا الالتزام اختلفوا فهم من ارتكب ذلك وقال: إنه تعالى لا يقدر،  
ومهم من لم يرتكب عزم (٣) أنه قادر على ذلك.

فمن لم يرتكب ذلك، لم يمكنه القول بأن القدرة على خلاف المعلوم محال،  
لأنه لا فرق في هذه القضية بيننا وبين الله تعالى.

ومن ارتكب ذلك، يزمه القول أن يكون الله تعالى غير قادر على خلق

(٢) والكافر، وفيه

(١) قوله، وفيه

(٣) وزعم، وفيه

(٢) أسود، وفيه

(١) أسود، وفيه

(٣) مائة من

اليابس في الرعي بدلا من السواد، والسواد في الروي بدلا من الناص ،  
وذلك يوجب أن لا يكون القديم تعالى جبراً في أمته ، وقد ثبت خلاف ذلك

قلوا : القدرة على خلاف العلوم قدرة على تحييل الله تعالى . قل :  
إن السهل هو ما يصير به حلالاً ، والشد هو ما يصير حلالاً باطلاً ،  
والاعس اس من الخس في شيء ، فكيف صح قولهم إن الكافر أو الكافرا  
على الإيمان لوجب أن يكون قادراً على تحييل الله تعالى .

ثم يقال لم : بزمكم على هذا القول ، إذا أفترق الكافر على الإيمان  
أن يكون قد أفترق على عمل به ، وإذا أفترق فلا بد وعده ووعده  
بالتوب لم يل عليه أن يكون قد أفترق به ، وعده ، وبذلك  
من تركه .

وبهم أيضاً أن يكون قدمت في كل من الكفر به ، وال  
عن ذلك علواً كبيراً

قلوا : لو قدر الكافر على خلاف ما عده الله تعالى من حاله تصح وقوعه  
فيه لأن هذا هو الوجه في التقدير على الشيء ، ولو صح وقوعه فيه ،  
وقوعه في سائر الحالات ، وذلك يوجب كون القديم تعالى حلالاً .

قيل له : لو صح إدراج منه خلاف عده الله تعالى في بعض الحالات  
الفسد أحد مع قدرته على السمع لا بغير السنة ، بل بغير طول عمره ؟

فيقال : لو قدر ما (١) أن صح منه خلاف ما عده الله تعالى ولا

انصح من هذا التقدير فمزم أن يصير حلالاً وأن يكون قد سار حاله في كونه  
عالم ، لأنه كان يعلم أن هذا الفعل لا يوجب ، وأن فلا بد من سار وحده ،  
وهذان الاعتقادان متضادان .

وحوب ، أن هذا التقدير محال ، فلا حرم أن (١) يوجب عنه بعض المحال  
مغضول خطأ قول من يقول إنه يدل على كونه حلالاً ، وخطأ قول من يقول  
لا يدل على ذلك ، وهذا أولى من قوله متى يجب البعدان أنه تعالى (٢) يعلم  
وجود الأمان منه ، لأن هذا وحال عده تخيير البشر على صمدات الله تعالى ،  
وذلك شر مما يجوز التحل (٣) ، فالأولى ما قلناه .

وحصر الحال في ذلك ، كالحال فيما يردت الدلالة على أنه تعالى عدل حكيم  
لا يفعل المصيح ، وذلك الدلالة أيضاً على أن الضم يدل على جعل فاعله ، ثم قلنا  
فيما لو وقع من جهة الله تعالى الضم ، هل يدل على حمله وحده أم لا يدل ؟  
فكما أنا نحيل السؤال ولا عبه (٤) فلا ولا سم ، بل حول خطأ قول من  
يقول إنه يدل على حمله وحده ، وخطأ قول من يقول لا يدل ، وكذلك  
في مثله (٥) .

ويمكن أن يكون ذلك مثالاً في الشاهد فيقال : لو أخبر صادق بأن هذا  
البيت لا يدخله قرشي فأبى سب ذلك ، هو حال قاتل لو قدر ما أن يدخله قرشي ،  
أخبروا أنه لا يدخله قرشي أم لا سلمون ذلك ؟ قلنا : إن هذا التقدير محال  
عنحيل السؤال عنه ، ولا يجب فلا ولا منهم ، بل يقول خطأ من يقول يعلم  
أنه لا يدخله ، وخطأ قول من يقول لا سلم أنه لا يدخله ، وكذلك في مسائلنا .

(١) خاصة من من

(٢) يجوز التحريم ، في من

(٣) مسائلنا ، في من

(٤) خاصة من من

(٥) تخيير ، في من

(١) قدر ، في من



والمعالف في هذا الباب شبه :

من حيثها ، هو أنهم قالوا : إن الفعل كما يحتاج عند الصحة إلى أمر ، يجب أن يحتاج عند الوقوع إلى أمر كما أن كون الجوهر متحركاً لما احتاج إليه أمر عند الصحة وهو الخير ، وجب استباحه عند الحرب إلى أمر وهو الحركة والأصل في الجواب عن ذلك ، أن هذا جمع بين أمرين من غير علم بمحتملها ، فلا يصح

نم يقال لم يوجب ما ذكرتموه في الواحد ما ، لوجب مثله في التعدد تعالى ، ولنسلم أنه سأل لا يحتاج في إيقاع الفعل إلى أمر رائد على ما يحتاج إليه في صحة الفعل فإن قالوا : إنه يحتاج إلى أمر رائد وهو الإرادة ، قلنا لو كان كذلك لوجب قدم العالم ، لأنه تعالى مراد لادانته عندكم أو بإرادة الله ، فيلزم قدم العالم فإن قالوا : إنه تعالى يريد فيما يريد أن لا يخلق العالم ، قلنا أن لا يخلق من ، والإرادة لا تتعلق ما شئ على ما سيحكي في موضعه إن شاء الله تعالى ، وبعد و صح تعلق الإرادة بالنبي لصح سلفها بالإتيان ، فكان يصح أن يريد خلق العالم بما لم يزل ، وإذا صح ، وجب قدم العالم

نم يقال لم يخلق ما فيها أثر الصحة أن يكون هو الذي أثر في الوجود وهو كونه قادراً ، فلا يحتاج إلى أمر رائد ، وكيف يمرر خلافه وذلك يندم في كون الواحد مستجيباً في أمثاله ، ويوجب (١) بطلان لدفع رادهم ، وذلك محال

وأحد ما يمتنعون به في هذا الباب ، هو أنهم قالوا : إنا نجد تفرقة بين الحركة

الاحتيارية والحركة الاستمرارية ، ولا يمكن أن يرجع هذه التفرقة إلا إلى أن أحدهما قد فارقه القدرة ، بخلاف الأخرى

وحواجا أن هذه الطريقة لا تنضم على أصولكم على ما سبق القول به ثم يقال لهم : ما أسكرتم أن هذه التفرقة راسخة إلى أن أحدهما قد تقدمت للتفرقة بخلاف الأخرى ولا يعود غير هذا ، لأن في خلافه إخراج الواحد ما عن التعبر في الأمثال ، وإبطال استعطاق للدخ والدم على ما يتناه من قبل

وهذا يجب إذ قالوا - إنا نجد تفرقة بين الفعل الذي يستحق عليه المدح والحمد ، وبين الفعل الذي لا يستحق عليه ذلك ولا يمكن أن يرجع هذه التفرقة إلا إلى أن أحدهما قد فارقه القدرة ، والأخرى مدارقه القدرة ، فإن يقول لهم إن هذه التفرقة مع أنها لا تنضم على قولكم أن - أثر الأمثال متعلق بالتقديم تعالى على سائر وجودها وحاضتها ، يمكن أن يرجع بها إلى أن أحدهما متعلق بالواحد ما تنضم قدره عليه دون الآخر ، فهذا مذكركم (١)

وبما يتفقون به ، قولهم إن عند علم القدرة يستحيل وقوع الفعل فيجب عند وجودها أن يكون واجباً ، لأن الاستحالة والوجوب في طريقين فيجب والأصل في الجواب ، أن فهم الاستحالة إنما هو الصحة لا الوجوب الأتري أن عند عدم التحل يستحيل حدوث السواد فيه ، ثم إن عند وجود التحل لا يجب ، وكذلك فإن عند عدم الذات يستحيل فيها التعلق ، وعند وجوده لا يصح ، لأن الذات مالا يتعلق وكذلك هو قدرنا أن يكون التقديم تعالى خير قادر يستحيل عليه (٢) الفصل ، ثم إذ كان قادراً لا يجب منه الفعل ، وكذلك في مسائلنا

وأحد ما يعاقبون به ، قولهم : لو جاز الفصل بقدره متقدمة لجاز بالقدره للمتومة ، بل كان يعور في حلقه العجز ، ومعلوم خلافه .

والأصل في الخواب عن ذلك ، ما ترون قولكم : إنه لو جاز الفصل بقدره متقدمة لجاز بالقدره للمتومة<sup>(١)</sup> فإن أردتم بطلان الفصل بفتح<sup>(٢)</sup> قدره لم تكن موجودة قط ، فإن ذلك لا يجب ، وإن أردتم أنه يصح بقدره كانت موجودة ثم عسفت ، فإن ذلك مما تركه وانعمره فلا مانع لهذا الإلزام ، وهذا ظاهر في أمثالنا ، للباشر منها والخواند .

أما في الباشر ، فلا الفصل إما يحتاج إلى القدرة فمروجه من عدم إلى الوجود ، فلا لم تقدمه ، بل ترحد في حلقه وقوع الفصل ، فإنه لا يحتاج إليها ، ينتمى عنها .

وأما في التوابعات فاعلم ، ألا ترى أن الرأى ربما يرى وصرح عن كونه قادراً قبل الإجابة ، بل عن كونه حياً

وأما قولهم ، بل كان يصح في حلقه العجز ، فإن أرادوا به أنه كان يصح في البحر وما تقدمه القدرة ، فإن ذلك لا يجب ، وإن أرادوا به وقد عدمه قدرة فإننا نجوز<sup>(٣)</sup> ألا ترى أن الرأى قد يرى ويعجز قبل مصادره السهم وميته ، فبطل كلامهم

وأحد ما يعاقبون به ، قولهم . لو جاز أن تكون القدرة متقدمة لندورما في وقت واحد لجاز أن تكون متقدمة في أوقات<sup>(٤)</sup> كثيرة ، وهذا مختص

أن يملك الواحد منا من الأحد والترك ويوجب أن يكلف ومحترم ، وإن لم يستحق مدحاً ولا ذمّاً ولا ثوباً ولا عقاباً بأن لا يعمل بما فيه من القدرة شيئاً ، وذلك يوجب أن يبده الله تعالى وعصا يوم القيامة ولا نبي ، ولا عليه ، وبعد حرق الاجتماع وترك الكتب ، فقد قال سال « فربق في الجنة وفريق في السعير »<sup>(٥)</sup>

والأصل في الجواب عن ذلك ، أن لنا في هذا الباب مذهبين

أحدهما مذهب أبي علي ، وهو أنه لا يجوز حلو القادر بالقدرة من الأحد والترك إلا عند ما يح : ومذهبه معارٍ للمذهب هؤلاء المجرة ، فليسهم لا يجوزون ذلك البتة من حيث اعتقدوا أنها موجبة

والثاني مذهب أبي هاشم ، وهو أنه يجوز حلو القادر بالقدرة<sup>(٦)</sup> من الأحد والترك ، وهو الصحيح الذي أحقرناه

فصل للذهب الأول لا يلزم ما ذكره ، وعلى هذا للذهب لا يلزم أيضاً .

إلا أنه عند شيخ أبي هاشم أن لا يعمل ، جهة في استحقاق الثواب والعقاب كما أن الفصلية للترك<sup>(٧)</sup> ألا ترى أن أحدنا لو لم يرد الودعية مع التمسك من ذلك فإننا نعلم استحقاقه للدم وإن لم نعلم<sup>(٨)</sup> شيئاً آخر ، ولو لم نطالب<sup>(٩)</sup> العريم<sup>(١٠)</sup> بالدين فإننا نعلم استحقاقه للدم<sup>(١١)</sup> وإن لم نعلم شيئاً آخر . بين ذلك وبين صحة ، أمانتي أعلم ذلك من حاله حورنا أن يستحق القم وأن لا يستحق ، فوجب أن يكون استحقاقه للدم ، وإن لم نعلم شيئاً آخر . ومتى لم نعلم ذلك من حاله حورنا أن

(١) ، بل ، في م

(٢) م ، في م

(٣) فريده ، في م

(٤) النوري ٧

(٥) بقاله ، في م

(٦) الدع والكتاب ، في م

(١) فإن أردتم أن يعمل ، في م

(٢) أبواب ، في م

يستحق لهم ، وأن لا يستحق ، فوجب أن يكون استحقاقه لعدم مصروفه إلى أنه لم يعمل ما وجب عليه على ما قوله ، وهكذا الكلام في استحقاق المدح ، فيعطى ما أوردوه وسقط نعتهم .

شبه أخرى لم في المسألة وهي أنهم قالوا : الفصل كما يحتاج إلى الفدية فقد يحتاج إلى الآلة ، ثم إن الآلات محب فيها القدر ، فكذلك القدر .

ولقد مر ما هو جواب هذا ، فبعد ما أن الآلات تنقسم إلى ما يجب تقديم ، وهو كل ما يكون وصلة إلى الفعل ، نحو القوس وغيرها ، وإلى ما يجب تقديمها ، وهو كل ما يحسن محلاً ، نحو ملأه الأرض وما سلك ذلك ، وإلى ما يجب فيه كلا الأمرين ، وذلك كل ما يكون وصلة إلى الفعل ، ويكون مع ذلك محلاً ، نحو الإنسان في الكلام والكثير في المدح .

وبينا أن القدر إن ردت إلى شيء ، فإنما يجب ردها إلى ما هو كالوصلة إلى الفعل ، فإنها إنما يحتاج إليها لإخراج الفصل (١) من العدم إلى الوجود ، فنسقط كلامهم .

وأخذ ما يفورونه ، إلى القول بتقديم القدرة بقدرها يوجب انقطاع الرغبات عند الله تعالى ، وذلك بخلاف ما عليه المنطوق ، لأن رغبات المعبود لا تسقط ، بل تكون معتدة (٢) نحو الباري .

وجواب : - إنما كان يذم ما ذكرتموه إن قولهم نحن منقاد ، القدرة بعد وجودها ، فأما ومن يهور اصطوفاً ما دل على سب ، فنسقط ما يحتاج في الوجود إليه فلا

وسعد ، فإذا لم يذم على القول بعدم اليد وانزاعه عن البطش وانشئ ، انقطاع رغبة من له هاتان الآلتان عن الله تعالى ، فكذلك (١) في القدرة .

والعجب من هؤلاء أنهم يوردون عيب مثل هذا الكلام ، ومن مذهبهم أن الطريق مسدود إلى محض ذلك من عذاب الآلة والدور ، فالتعظيم المسمى (٢) ، لأنه : - عصب الكفر بخصته في الأمر وحري المبدأ ، كيف يمكنه إخراج نفسه عنه ، وكيف يهلك عنه ؟ دعى رغبة ثبت إلى الله تعالى والحال هذه ، ولولا حرق جهنم وعنه عبود (٣) ، وإلا فما وجه الميل إلى التشيع لئلا هذا الكلام .

وأخذ ما يتفقون به ، هو أن من حق اللزامة أن تكون مقارنة لدلول ، ألا ترى أن صحة الفصل إنما كانت دلالة على كونه قادراً وجب فيها المقارنة ، وكذلك القدرة يجب أن تقارن مقبورها .

والأصل في الجواب عن ذلك ، أن هذه السمة مع كثرة نسبة على (١) أصل لا صحيح ، وهو أن من حق اللزامة أن يكون مدركه لدلول على كونه كذلك ، فإن المعبر دلالة على السوء ، ثم لا بد من أن مقدمه (٢) لدلول ، إذ لو لم مقدمه سكال في ذلك ظهور المعبر على من ليس صادق في دعواه ، إن المعبر لا بد من أن يكون عيب دعوى مدعى السوء ، ولا بد من أن يكون متباً حتى يدعيه ، وإلا كان كاذباً في الدعوى .

وأما قولهم في العلم ، فلا يصح ، لأن الفصل إنما يدل على أن فاعله كان قادراً ، فقد عدم ادلول ومنه اللزامة ، فكيف أوجها في ذلك لقدرة ؟ ثم يقال لهم :

ومن أين وجب إذا كانت هذه الطريقة واجبة في الدلالة أن تكون واجبة في القدرة أيضاً ؟ وهل هذا إلا عرط الجدل الذي لا جدواه له .

وأحد ما يعلقون به ، قولهم : إن القدرة لو كانت صالحة للصدور لكان لا يكون أحدهما بالوقوع أولى من صاحبه<sup>(١)</sup> إلا ناسر ومحصص ، كما في الجوهر ، فإنه لما صح أن يكون كائناً في هذه الجهة ، وصح أن يكون كائناً في غيرها ، ثم لم يختص ببعض الجهات دون بعض الأياض ومحصص وهو السكون ، فكان يجب مثله في سائرنا .

والأصل في الجواب عن ذلك ، أن هذا إما كان عدمه إن يوكل بغير القدرة على سبيل الإيجاد ، فاما تأثيرها في بؤثر فيسب على طريق الصحة والاحتياط ، فلا يمسح أن يختار أحد الصدين دون الآخر ، وإن لم تكن هناك أمر رائد على كونه قادراً ألا ترى أنه إذا قرب<sup>(٢)</sup> إليه طس وعنه حمله . . . فطربغاه يفتول من ذلك مصها<sup>(٣)</sup> دون البعض ، مع أن الذي له ولا حله ساو ، هذا ثابت في الباقي ، ثم لا يسلب بذلك أمر رائد على كونه قادراً ، كدقة في سائرنا ، وهكذا<sup>(٤)</sup> فهو خير بين دينارين وهما في المودة والرفادة على سواء ، فإنه يختار أحدهما ، ثم لا يقال إنه لابد هنا أمر رائد على كونه قادراً ، فكذلك في سائرنا .

وأما قياس ذلك على الجوهر وكونه كائناً فلا يصح ، إذ<sup>(٥)</sup> الدلالة على ذلك على أن النحر غير كاف في اختصاصه ببعض الجهات دون البعض لأنه

ليس من يختص بهذه الجهة لتجبه أولى من أن يختص بالجهة الأخرى ، إذ لا يعمل في تأثيره سوى طريقة الإيجاد ، وليس كذلك كونه قادراً ، فإن تأثيره في الفعل على طريق الصحة ، فتأرق أحدهما الآخر

وأحد ما يعلقون به ، قولهم : إن القدرة لو استحال الفعل بها في الحال ، لكان لا نحو ، إما أن يكون هذه الاستحالة راجعة إلى القدرة أو إلى المقدور ، وأي ذلك كان فهو ثابت في الحالة الثانية ، وإما أن يقال إنه يستحيل الفعل بها على كل حال ، أو يقال : مقدار ثبوت المقدور وصحة الفعل بها في الحال ، على ما هو له .

والأصل في الجواب عن ذلك ، أما سبب الحكم ولا منه ، لأن بأي شيء علقناه عدمه ، وليس يجب في الأحكام كلها أن يكون معلوم ، بل الأصل فيه أن يبرهن على وجوده التعليل ، فإن قيل يستحيل محض ، وإن لم يقبل لم يعلق .

ثم يقال هو نفس في هذا إلا استحالته الفس بالقدرة في حاش ، وليس يجب إذا استحال الفعل بها في الحال أن يستحيل أيضاً في المستقبل ، فإنك تعلم أن الإيجاد يستحيل أن يوجد في الحال ثم يصح بويده في الثاني ، وكذلك فالنظر<sup>(١)</sup> يستحيل<sup>(٢)</sup> أن يولد العلم في الحال ويصح منه<sup>(٣)</sup> في الثاني

ثم حال لهم - أليس أنه تعالى يستحيل<sup>(٤)</sup> أن يكون ظاهراً فيما لم يزل ؟ فلا يجده ، إما أن يكون<sup>(٥)</sup> ذلك لأمر يرجع إلى القدرة ، أو لأمر يرجع إلى المقدور ، وأي ذلك كان فهو ثابت فيما لا يراد ، فيجب استحالة الفعل منه فيما لا يراد ، فكأنه لا بد من أن يقول إن هذا حكم لا يسل ، وكذلك يقول محض

(٢) يستحيل ، في أ

(١) يستحيل ، في أ

(١) الضر ، في م

(٢) ذلك ، في أ

(٣) يكون ، في م

(٢) محض ، في م

(٤) لو ، في م

(١) الآخر ، في م

(٢) سبأ ، في م

(٣) لأن ، في م

وأحد ما يتعاقبون به ، قولهم - إن المتعلقات بالأعيان على اختلاف واحدا  
أجسامها مشتركة في أنها لا تتفق بالصدر ، والقدرة من جهة المتعلق المتعقد  
بالأعوار يجب أن لا تتفق بالصدر ، وكل من قال بأنها لا تتفق بالصدر  
قال بأنها مقدره للعدد على ما حوله والأصل في الجواب عن ذلك ،  
هذا ، بطلان المعبر ، فإنه من المتعلقات بالأعيان ، وعدك أنه يتفق بالصدر ،  
حتى إن المعبر عن الشيء عجز عن صفة ، ومن هنا استدل بعض مشايخنا  
على أن القدرة صاحبة الصدر متعلقة بالقدرة ، فقال قدس سره أن المعبر عن  
الشيء عجز عن صفة ، فوجب مثله في القدرة لأنها حضانة ، ومن حق الصدر  
أن تتفق أحدها بما تتفق به صاحبه ، ويكون سائق أحدهما على العكس .  
تتفق الآخر إذا ثبت هذا ، ولو كان المعبر صاحبا للصدر والقدرة غير صالحة  
لها ، لكان لا يمتنع أن يطرأ أحدهما على الآخر فينبغي من وجه دور وجه ،  
وذلك محال وإذا صح كونها صاحبة الصدر ، وجب تقديمه للقدرة ولا  
وجود الصدرين جميعا .

ثم قال لهم وكذب آخرين المتعلق بالأعوار بحري واحدا مع  
الشهوة والعلم يشتركان في التعلق ، ثم إن من حق الشهوة أن لا تتفق  
إلا بالمدرجات بخلاف العلم والإرادة ، فإنهما مستقلان بالدرجات وقد لا يصدق  
ذلك .

وأحد ما يتعاقبون به ، قولهم إن القدرة عون على الفعل ، فكأن  
أن يكون مقارنة له فكأن لا<sup>(١)</sup> سلم أن القدرة معززة عون ، وإذا  
هو المنكسر من الفعل وإرادة الفعل ، حتى لا يمكن عزه من فعل ربي

يدفع إليه سكباً ولا يريد منه شيء<sup>(١)</sup> ، وإنما دفع إليه ذلك لأن مدح ، عزه ،  
فإنه متى فعل آدمياً لم يقل إنه أعانه على فعله لم يرد منه عتله<sup>(٢)</sup> فلا يصح  
ماد كرتوه وإذا<sup>(٣)</sup> قد صح أن لعون عمن هو مجرد القدرة ، لم يكن قدس  
أحدهما على الآخر . وفي شبههم كثرة ، وأكثرها رجع إلى بعض ما عدم  
فانحصرنا بها .

**محل** ، في أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً للعاصي<sup>(٤)</sup> .

وانصت هذا الفصل باب العدل معبر ، فإن الإرادة فعل من الأعمال ،  
ومنى تعلقت بالتبعية فوجب لا محالة ، وكونه تعالى عدلاً يقتضي أن تنسب هذه  
هذه الإرادة .

وقيل ليس<sup>(٥)</sup> في الآية من حقيقته الإرادة ، والكراهة ، والربد ،  
والسكارة ثم شكك<sup>(٦)</sup> في أنساب هذه الصفة لله عز وجل ، وفي كونه استحقاقه  
لها . ثم شكك من بعد ، فيما يجوز أن يريد الله وما لا يجوز .

الآية ده هو ما يوجب كون الذات مرشداً ، والكراهة ما يوجب كونه  
كارهاً . والواحد ما إذا رجع إلى جهة فصل بين أن يكون على هذه الصفة

(٢) ماضيه من من

(١) أن يفتنه ، في من

(٣) وإنما ، في من

(٤) سبق أن أشرنا إلى هذا التوضيح أكثر من مرة ، وأحسن المنكسر أن القدرة  
تكون ذلك الأمر من جهة الله عز وجل في كل فتح ويجدون الفاعل والمنعم به الله في حياته  
وسلطاناً ، بينما ينظر الكاشفة لله تعظم الله وعدم الاعتراف بأن يكون في ملكه لا يريد  
أن يفتنه بتأني من إرادته وقدره . ومن هذا جرح من انقلب إلى أوردها لا يفي في طلبه  
وهو أن أحسن الانفتاح وجهه للعاصي عند المنارة حسب ظل العاصي : سبحانه الذي يرد من  
كفارة ، وأحلب الانفتاح . سبحانه الذي لا يجرى في ملكه إلا ما يشاء .

(٦) من ، في أ

(٥) الكلام ، في من

وإن لم يكن على غيره من الصفات ، وأعلى الأمور ما يحده إلا أن من نفسه .

فإن قيل قد دخلتم في عبثكم على الكلامية حيث قال في حد ذاته ما يوجب كونه حائلاً .

فيلزم : فرق بيننا وبينهم ، فبينهم عسروا العلم بما يوجب كونه حائلاً ، والعالم من له العلم ، فأخفوا بأحد الجهولين على الآخر ، وليس هذا ما ذكرنا ، فبيننا وبينهم الإرادة بما يوجب كون الله مريداً ، ثم لا ينافي حقيقة الريد أحسنه إلى نفسه ، ففارق حالنا حالهم .

هذا هو حقيقة الإرادة والكراهة

وأما الريد ، فقد قيل في حده : هو المختص بصفة لكونه عليها من الفعل على وجه دون وجه ، وهذا (١) وإن كان كذلك ، إلا أن الطريق للتعبد لا يصح ، لأن قولنا مريد أظهر منه ، ومن حق العلم أن أظهر من المفعول ، ولهذا لم يحد للوجود شيء ، لأن كل ما يدكره قولنا مريد أظهر منه ، فيجب إذن أن لا يحد للريد أصلاً ، لأن أي شيء في حده قولنا مريد أظهر منه ، وهكذا الكلام في الكراهة .

وإذا قد علم ذلك فاعلم ، أن أحداً إنما يريد ما يريد له (٢) والطريق إلى إثبات الإرادة نحو الطريق إلى إثبات الكوثر ، في إثبات الأعراس ، ونحو غيرها هنا ، هو أن الواحد ما حصل مريداً ، أن لا يحصل مريداً والحال واحد والشرط واحد ، فلا ما يحصل (٣) ولذا كان حصل على هذه الصفة ، وإلا لم يكن بأن مريداً .

(١) هذا ، في من  
(٢) ساقطة من من

(٣) وهو ، في من

(١) يدكره ، في من  
(٢) ولزم ، في من

(٣) ساقطة من من

أولى من خلافه ، وليس ذلك الأمر إلا وجود معنى وهو الإرادة والكلام في أنه لا بد هب من معنى قد سلف ، وإنما الذي يجب أن يذكره (١) هب أن ذلك الأمر ليس إلا الإرادة والكراهة .

والذي يشبهه حاله هب من المعنى فيقال : إن لم يرجع بالإرادة ، بما هو الشهوة فيجب أن يميز بين الجسدي ، والذي يقع به هذا التمييز ، هو أن أحداً قد يريد ما لا يشبهه ككثير من الأخوة الكريمة . وهذا قالوا من نحن الدنيا أن الله حلي الله ، في القورسج ، والشفاء في الإصباح ، وقد نشئ مالا يريد كثر ما وشرب الخمر وكاله البرد في حر الشدة وهو صائم ، فصح أنه لا يمكن أن يرجع بالإرادة إلى الشهوة ، وكذا لا يمكن ذلك فكذلك لا يمكن أن يرجع بالكراهة إلى التعز ، فإن الخلق قد نكروا ما لا يبر طبعه عنه وهو رفا وشرب الخمر ، وقد نكر طبعه حالاً كرهه وهو الذود ، الكريمة ، فإن لا يمكن أن يرجع هب إلى الشهوة والتمار ولا يشبه حال في عداها ، فلهذا مضمين

إذا ثبت هذا ، فاعلم أن الطريق إلى معرفة هذه الصفة في الشاهد إنما هو الضرورة ، ولا يمكن معرفتها استدلالاً لأن كل دلالة تدل عليها فهي على العدل والحكمة (٢) ، ولا (٣) ثبت كون أحداً عدلاً حكماً ؛ ولهذا فإن النبي صلى الله عليه وسلم أثبت حكته حار أن يعرف مراده استدلالاً كما يجوز أن يعرف ضروره ، ومن ههنا قلنا ، إن من لم ثبت كونه عدلاً حكماً ، لا يمكنه أن يعلم كونه مريداً .

المراد من الشهوة  
لا يرجع إلى  
الشيء والتف

لو كان الله  
لا يرى كونه  
قادرًا ولا عاجلاً

وعن إنا : إنه تعالى يريد ، فلا معنى له كونه قادراً ولا عاجلاً ، لأنه ما يريد ما لا يقدر عليه وقد قدر على ما لا يريد ، وهكذا في العلم وإلا مرادنا أنه حاصل على مثل صفة الواحد منا إذا كان مريداً .

وقد حان في ذلك شعباً أبو القاسم الحلي والنعمان ، وقال : إنا إذ قلنا إنه تعالى يريد لفعل منه أفراداً أنه صفة لا على وجه السهو والعمق ، وإن قلنا إنه يريد لفعل غيره (١) فمرصاً أنه أمر به ما من خلافه ، ثم سئنا معنى هذه الصفة في التقديم تعالى الله . وعن إنا أردنا إثباته لله تعالى على أن أولاً صفة عليه حل وعبر ، لأن إثبات الصفة به على صحتها وانتهى به على أن هذه الصفة يصح على الله تعالى ، هو ما قد نعت (٢) أن التصحيح له (٣) هو كونه حياً ، دليل أن من كان حياً صح أن يريد ، ومتى لم يكن لم يصح أن يريد ، فيجب أن يكون التصحيح لهذه الصفة إتما هو كونه حياً إذا ثبت هذا التقديم تعالى حياً ، وحب (٤) صفة أن يريد ويكره

فإن قيل : ما أنكرتم أن التصحيح لهذه الصفة في الواحد ما كونه د . لأن هذه الصفة راحته إلى الخلقة ، فالصحيح لها لا بد أن يكون راحاً إلى الله ، والقلب فليس كذلك فكيف يصحها .

ومتى قيل : ليس أنه إذا كان ذا قلب صح أن يريد ، ومتى لم يكن كذلك لم يصح ؟ قلنا : إنه وإن كان كذلك إلا أنه ليس يجب في القلب أن يكون مع ما لها ، لأن ذلك إتما وحب من حيث أن الإرادة تصرف في وجودها إلى من مبي بنية مخصوصة نحو بنية القلب ، لا لأن القلب مصحح لها .

وقد دلت كما نقول في كونه عالماً أنه لا يصح عالم بغيره ، ثم لا يقال : إن كونه ذا قلب هو التصحيح له ، لأن احسانه إلى القلب هو من حيث أنه لا يكون عالماً إلا بسم ، والعلم في وجوده يحتاج إلى محل مبي (١) منه مخصوصة غير (٢) منه القلب فكيف يصح ما ظنوه ، وهل هذا إلا كما يقال : لما لم يصح أن الواحد من أن يكون عالماً قادراً إلا إذا كان حياً ، وحب في كونه حياً أن يكون هو المصحح لما من الصفتين ، فكما أن ذلك لا يجب لأن احسان كونه عالماً قادراً إلى كونه حياً هو من حيث أنه (٣) عالم بسم وقادر مد ، والعلم والقدره حيا (٤) في وجودهما إلى محل مبي به مخصوصة ، ونحن المبي بنية مخصوصة لا يكون إلا حياً ، لأن (٥) حيث أن كونه حياً يصح هاتين الصفتين ، كذلك في مآلنا .

وإذا قد صحت هذه الصفة لله تعالى ، فإدعى دليل على ثباتها له ، هو أن في الله تعالى ما وقع على وجه دون وجه ، والذمل لا يقع على وجه دون وجه إلا لخص هو الإرادة .

بيان ذلك ، أن خلق التقديم تعالى الجلاء فيما إذا حار أن يكون معه وحار أن يكون معه ، لم يكن مد من أمر وعصر له ولشكائه يصير صفة ، ولا لم يكن بأحد الوحيين أحق منه بالآخر ، وليس ذلك الأمر إلا لإرادة .

وإن شئت فرصت الكلام في شهوة التقيح وغرة الحبس صفت : إنه إذا لم يكن يكون سكتاً وتربصاً للسكف إلى درجته الثواب ، وحار أن يكون له على التقيح ، لم يحتص بأحد الوجوه دون الآخر (٦) إلا لخصص الإرادة .

(١) ملاحظة من (٢) كونه ، في من  
(٣) محتاجين ، في من  
(٤) الثاني ، في من  
(٥) كونه ، في من  
(٦) لأن ، في من

(١) القديم ، في من  
(٢) الصفة ، في من  
(٣) الخوصية ، في من

وبعد ، فإن صفة الذباب مروح إلى الآحاد والأفراد دون فعل ، فكل  
يكتب في كل حرف من هذه الحروف أن يكون حراً ، وقد عرفت خلافه

وهذه الوجوه التي ذكرناها كما علم على أن الخير لا يكون حراً لذاته (٢٧)  
ولأنه هو عليه في ذاته ، بأنها تدل على أنه لا يجوز أن يكون حراً لوجوده  
أو لضعفه أو خلوته ، لأن حال هذه الأوصاف مع (٢٨) بخلاف حاله (٢٩) مع غيره ،  
ولأنها ترجع إلى الأحاد والأفراد فمكان يجب في كل حرف أن يكون حراً  
على ما مر ، ومعلوم خلافه .

وفي المذموم وجه آخر ، وهو أنه عجل مسكهم ، وما أحال أحسبكم لا يجوز .  
أن (هـ) يكون مؤثراً فيه ، ألا ترى أن ثلوث ما أحال كونه عطلاً لم يجر أن  
أن يكون مؤثراً فيه ، كذلك في مسد ، أو يكون . حتماً إلى غيره ، ثم لا يجوز  
إما أن يكون ثابتاً على طريق الإيجاب فهو للعي ، وذلك لئلا يما أن يكون  
موجوداً أو مفقوداً ، وأي ذلك كان فإنه لا يجوز أن يؤثر فيه ، لأن حاله مع  
بعض الخبرين كحال مع سائرهما .

ومنه ، فإن المفهوم كما لا يوجب الحكم ، لأن الإيجاب إما يصدر عن الصفة المتضمنة عن صفة الذات ، وهي مشروطة في سائر الأدوات بالوجود ، أو يكون

(۴) اوس

(1) **وکیل**، وکیل

(۱) ملاحظہ سے ہے

(۴) مع ۵۰۰ ، ۱۰۰۰

(\*) بقرہ، ا، س

وقد فرغ من ثبوت الكلام في الأمر والخبر، لأن الأمر <sup>(١)</sup> لا يكون أمراً إلا بالإرادة، وكذلك الخبر

وتحريم ذلك، أن قولنا: محمد رسول الله، يجوز أن يكون حبراً عن محمد بن عبد الله، وجوز أن يكون حبراً عن محمد بن عبد الله، وإذا كان كذلك، لم يكن .  
يكون حبراً عنه أولى من أن يكون حبراً عن غيره إلا بأمر ومخصص، وليس ذلك الأمر إلا الإباحة .

ہاں قیل : ومن أين أن قولنا محمد رسول الله كما يجوز أن يكون خبراً عن  
محمد من عبد الله يجوز<sup>(۲)</sup> أن يكون خبراً عن غيره من الحمدين ؟ قلنا : لأنه  
لأن خبر ذلك لا يمنع التصحیح<sup>(۳)</sup> عن الكلام وبطلان ، لأن النحور<sup>(۴)</sup> هو  
أن<sup>(۵)</sup> يستعمل اللفظ في غير ما وضع له في الأصل ، شيء لم يجوز استعمال  
اللفظ<sup>(۶)</sup> إلا على وجه واحد فقد بطل انجاز أصلاً

فإن قيل ولم قلتم إن ذلك الأمر ليس إلا الإرادة؟ قلنا لأنه لا محذور  
إلا أن يكون راجعاً إلى ذات الخير وصفاته، وذلك لا يجوز، وإلا كان  
لا يعود أن يقع مرة فيكون حراماً ويقع (٧) مرة أخرى فلا يكون كدلالة  
لأن هذا هو الواجب في الصفة التي تستحقها الذات لنفسها ولما هو (٨) عليه في  
صحة كلفناه في السواد؛ ألا يرى أن السواد لما استحق كونه سواداً لذاته، لم  
يجز أن يوجد (٩) مرة فيكون سواداً وأخرى (١٠) فلا يكون سواداً

(٤) الأمر والخير ، و : ١

(۳) التحويلات في ص

(۱۱) باغ و گیاه

(۷) مائیت سے

(٦) يوجد : ١٣ ص

(۲) میسر، ق ۱

(٤) التحويلات : ١٠

(٦) القامحة ، ا ن س

(A) ع و ق ا

(١-٠) ورد أخرى ، و



تأثيره على طريق التصحيح هو الفاعل ، وصناديق الفاعل للتعلمة من - فإن  
مالاً يتعلق لا يؤثر في المبرر - محصوره ممدوده كونه قادراً على مبدءاً كارهياً  
مشتبهاً ناهراً ظاهراً ، وأى ذلك كان فلا يجوز أن يؤثر فيه

إن قيل : لم لا يجوز أن يكون التأثير في كون الكلام أمراً وحيراً إنما  
هو كونه قادراً ؟ فإنا لأن تأثير القادر لا يمتد إلى طرقة الأحداث ، وكون الكلام  
أمراً وحيراً أمر رائد على ذلك

ويستد (١) ، فإن كونه قادراً ثابت في حال السهو ، ثم لا يصح من الإحدا  
في تلك الحالة

إن قيل : لم لا يجوز أن يكون التأثير في ذلك إنما هو كونه قادراً ؟ قيل :  
أن حال كونه قادراً مع هذا التأثير كعاقلة مع غيره من الخيرون ، فيجب أن  
يكون حيراً عن سائرهم أو لا يكون حيراً عن واحد منهم ، فإما أن يكون  
حيراً عن (٢) واحد منهم (٣) دون ماعداه ، فلا إلا أن هذا إنما يجب في ما يكون  
تأثيره على طريق الإيجاب ، فإما ما يؤثر على طريق التصحيح فإن ذلك لا يجب ،  
وكونه قادراً إنما يؤثر على طريق التصحيح ، فلا أولى أن يقول إن العلم ببيع  
المعلوم ويتعلق به على ما هو عليه ولا يؤثر فيه ، إذ هو أثر العلم في المعلوم لوحده  
في المعلومات كلها ، نحو القديم والموه والاعراض أن يكون متعلقة بالمعروف ،  
حتى إن (٤) رآه العلم (٥) رآه وإن ثبت ثبت ، وقد عرفت فساد

ولا شبهة في أن كونه مشتبهاً وناهراً وظاهراً مما لا يؤثر في كون الكلام  
أمراً وحيراً ، أو كما لا يجوز أن يكون التأثير فيه هذه الأوصاف ، وفككتك (٦)

لا يجوز أن يكون التأثير فيه كونه كارهياً ، لأن الكراهة مع الفعل ، فضلاً عن  
أن تكون مؤثرة فيه .

هذا هو الكلام في الإجابة

وأما الكلام في الكراهة فكذلك (١) ، لأن كل ما ذكرناه في باب (٢)  
كونه مبدءاً بمودها ، وكأن الدلالة المطلقة بذلها (٣) على هذه الجهة التي  
موصف ، فالدلالة السببية بوجهها قال الله تعالى « يريد الله بكم اليسر ولا يريد  
بكم العسر » (٤) ، فالقبح الكراهة « ولكن كره الله ابتغائهم سطوتهم » (٥) وقال  
بعد هذه المقام : « كل ذلك كان سيئاً منه ربك متروكاً » ، وهذه (٦) حجة  
الكلام في ذلك .

والمصائب (٧) في هذا الباب شبه يستعصى القول فيها من بعد أن شاء الله  
عز وجل (٨) .

وبذكرها مالا (٩) به من ذكره (١٠) وتشكك عليه . من جهة ما ذكره  
هنا ، هو أنهم قالوا لو كان القديم تعالى مبدءاً كارهياً لوجب أن يكون  
مشتبهاً (١) وناهراً ، لأن المرجح بالإرادة والكراهة إلى السهو والنعار ، ونحن  
قد اجتمعنا على ذلك ومضنا بين هذه الأوصاف فلا يميزه

وأحد ما يوردونه في هذا الباب ، هو أنهم قالوا لو كان الله تعالى مبدءاً

- |  |                 |
|--|-----------------|
| (١) فكنته ، في                                       | (٢) مطلق من     |
| (٣) مطلق من  | (٤) لفظة ١٨٥    |
| (٥) مطلق من  | (٦) مبدءاً ، في |
| (٧) والمصائب ، في                                    | (٨) تعالى ، في  |
| (٩) ووردت السورة على نحو آخر هو [ يريد ذكره من بعد ] | (١٠) أو ، في    |

- |                |                |
|----------------|----------------|
| (١) مطلق من    | (٢) قبله ، في  |
| (٣) أحدهم ، في | (٤) ولذا ، في  |
| (٥) مطلق من    | (٦) وكنته ، في |

فلن قيل ، أو ليس (١) أنه سأل (٢) قادر لقائه ثم لا يجب أن يكون قادراً على جميع المقدورات ، مهلاً حار مثله في سألنا ؟

فأما إن بين الوصفين عرقاً لا ينفذ المقصودات مقصورة على بعض القادريين دون بعض ، حتى لا يجوز في مقدور ريد أن يكون مقصوراً لعمرو ، إذ لو صار ذلك سكان عب يد حلق داعي أحدهما إلى الإيحاء وداعي الآخر إلى أن لا يوجد (٣) ، أن يوجد وأن لا يوجد دفعه واحدة

ونس كذلك الإرادات جانباً غير مقصورة على بعضهم دون بعض ، حتى ما من مراد إلا وكما يصح أن يرده ريد يصح أن يرده عمرو وغيره من القادريين ، فطير المرادات المعلومات ، فإن المعلومات (٤) يصح أن مقصورة على بعض العالمين دون بعض ، حتى ما من مفهوم يصح (٥) أن يصفه يد إلا ويصح أن يصفه عمرو وغيره من العالمين ، فالتفريق بين الإرادات والمقدورات ظاهر (٦)

فلن قيل : إما ترتكب ذلك وهول إنه تعالى مرده سائر الإرادات التي يلزم عليه قلنا يلزم عليه إنشاء كثيرة ووجوهاً من الفساد لا قيل لسكنها من خلقها ، أنه كان يجب إذ أراد الواحد ما أن يردفه الله تعالى الأموال والأولاد أن يكون الله تعالى مردياً له ، وإذا كان مردياً له وجب وجوده ، سيما على مذهبهم أنما يريد الله تعالى يجب (٨) حصره سواء كان من فعله أو من فعل غيره وإلا اقتضى الضعف والفساد

ومعلوم أنه لم يكن كذلك أبداً وإنما حصل عن هذه الصفة بعد أن لم يكن عليها ، لو حب أن يكون قد عبر عنه ، والتميز لا يجوز على الله تعالى ، فليس إلا أنه تعالى لا يكون مردياً أصلاً فلما ما ترديدون بالتميز (٩) فإن أردتم (١٠) أنه حصل مردياً بعد أن لم يكن (١١) فهو الذي هو له ، وير أردتم به أنه حصل (١٢) غير ما كان فلم وجب ذلك ؟ فلا يخلو إلا ما يربطون سبيلاً

صل ، في كيفية استحقاقه تعالى هذه الصفة .

واعلم (١٣) أنه مردي عندنا ، بزيادة محدثه موحدة لا في محل (١٤)

وقد ذهب النجارية (١٥) إلى أنه تعالى مردي لقائه ، وذهب الأشعرية إلى أنه تعالى (١٦) مردي بزيادة قدسية ، وذهب الكلالية إلى أنه تعالى مردي بإرادته أرية ، ونحن إذا أعدنا هذه للذهاب كلها صح لنا ما قلناه

والذي يدل على عباد مذهب إليه النصارى ، هو أنه تعالى لو كان مردياً لقائه لو حب أن يكون مردياً لجميع المرادات ، لأن المرادات غير مقصورة على بعض القادريين دون بعض ، فما من مراد يصح أن يرده ريد إلا ويصح أن يرده عمرو وغيره (١٧) من القادريين ، فيجب أن يكون مردياً لسائر الإرادات . كما أنه تعالى ما كان عالمياً بداره ، وكاتب المعلومات غير مقصورة على بعض العالمين دون بعض ، كان عالمياً بجميعها ، كذلك ههنا .

(١) يكون من بدأ ، في م

(٢) أعلم ، في م

(٣) وسبب قول المذلة أن الواحد الله تعالى موحدة لا في محل ، ما شئوه من أن أقول بإرادة لديه لله سبباً للغير التميز عليه لأن الموجودات تنطق بالإرادة ، وهي متحدة ومتغيرة ، فلو كانت الإرادة لديه لو لم تغير في ذات الله .

(٤) محذوفة من م

(٥) خاصة من م

(٦) سائر ، في م

(٧) سبب قول المذلة أن الواحد الله تعالى موحدة لا في محل ، ما شئوه من أن أقول بإرادة لديه لله سبباً للغير التميز عليه لأن الموجودات تنطق بالإرادة ، وهي متحدة ومتغيرة ، فلو كانت الإرادة لديه لو لم تغير في ذات الله .

(٨) النظر ، في م

(٩) من سائر ، في م

(١) أو ليس ، في م

(٢) يوجد ، في م

(٣) صح ، في م

(٤) ظاهر بين ، في م

(٥) محذوفة من م

(٦) فإن المعلومات ، في م

(٧) والقرين ، في م

(٨) وسبب ، في م

ومنها ، أنه كان يجب أن يوجد من (١) الإرادات أكثر مما أوجد (٢) لأنه تعالى يصح أن يريد أكثر ، وإذا صح أن يريد (٣) وجب أن يريد ، وإذا وجب أن يريد وجب حصوله لا محالة

فإن قيل إرادته مالا يقع عن ، وليس يجب أن كان الله تعالى يريد الإرادات أن يريد لمصبات أيضاً

فإن في التقي بين الإرادة في شيء ، وإما هو من أقسام الكلام ، ولقد بده أهل الفقه في ذلك فيقولون الكلام أمر وحبر واستحار وعرض ونحو

وبعد ، فإن أحدهما قد يريد وجود الخلاله والثور في محل فيحصل أحدهما ولا يحصل الآخر ، ولو (٤) حار أن يقال إن أحدهما عن لحاز مثله في الآخر ، إذ لا يمكن الفصل بينهما

ومما يلزمهم على القول بأنه تعالى يريد لساير المرادات ، قدم العالم ؛ لأنه تعالى إذا كان يريد لذاته صح أن يريد وجود العلم في لم يرل ، وإذا صح أن يريد وجب أن يريد ، وإذا وجب أن يريد وجب حصوله لا محالة ، فيلزم قدم العالم ويقتض في حدوثه

إلا أن الأول أن يقال ، يلزمهم أن يكون الله تعالى قد خلق العالم قبل الوقت الذي خلقه ، وقبل ذلك ، وقبله ، فيكون (٥) أحسن الأشياء ، فإن حدوث العالم فيها لم يرل مستحيل ، فلا يصح وجوده (٦)

ومما يلزمهم ، وجود الصديق ، لأن (١) الصديق يصح أن يكون مراد من يريد بل يريد واحد إذا اعتقد ارتفاع التصاد بينهما ، وإذا صح أن يكون مراداً من يصح أن يكون مراداً لله تعالى لأنه يريد لذاته ، وإذا صح وجب ، وإذا وجب ، وجب حصول الصديق

فإن قيل أليس أنه تعالى عالم لذاته ثم لا يجب أن يكون علماً بوجود الصديق ، جهلاً به أن يكون مراداً لذاته ولا يجب أن يكون مراداً للصديق

والجواب عن ذلك ، أن بين الوصيين فرقاً ، لأن وجود الصديق في محل واحد يستحيل أن يكون معلوماً لعالم واحد ولعنين ، وليس كذلك في الإرادة ، لأن (٢) الصديق مما يصح أن يكون مراد من يريد بل يريد واحد (٣) ، يعتد ارتفاع التصاد بينهما (٤) على ما مر

فإن قيل إرادته حدوث الشيء تنبع العلم به ، والعلم بوجود الصديق مستحيل فلا يجب أن يكون مراداً له

والأصل في الجواب ، أن الصديق يصح أن يكون مراد من يريد بل يريد واحد إذا اعتقد ارتفاع التصاد بينهما ، لأن إرادة الشيء تنبع تصحبه حدوثه ، وبهذه المحدث ناسخ في كل واحد من الصديق ، فصح أن يعلم الله تعالى ذلك من (١) حال كل واحد منهما ، وإذا صح ذلك صح أن يريد ، وإذا صح وجب ، لأن صحة الإرادة إذا صح وجب ، فوجب حصولها كما أقرنا

ومنى قلتم إن على هذا يجب أن يكون القديم تعالى علماً بوجود الصديق

(١) وذلك أن ، في س (٢) وير ، في س (٣) الصديق بين الرفيق ساطعة من س (٤) أن ، في س (٥) حتى ، في س

(١) في ، في س (٢) واحد ، في س (٣) أن يريد ، ساطعة من س (٤) في س (٥) أن ، في س (٦) في س

وذلك محال ، فلما إن مذهبكم في الإرادة يقتضي ذلك ويؤدي إليه ، فأتركوه كي لا تقتضيه فلا يلزمكم<sup>(١)</sup>

وأحد ما يلزمهم على القول بأنه تعالى مرید لذاته ، أن يكون مریداً لسانو الفناخ ، فكان يجب أن تكون حاصلها على صفة من صفات النقص وذلك فاسد

فإن قيل - وما تمون بالنقص ؟ قلنا - التعرفه التي محلها الواحد من<sup>(٢)</sup> من صفة إذا رجع إليها بين أن يريد التبيح وبين أن لا يريد بل يريد الواحد

فإن قيل - إن هذا إنما يجب في الشاهد لأن أحداً يستحق هذه الصفة لمعنى هو الإرادة ، والتقديم تعالى يستلزم لذاته فلا يجب ذلك فيه .

قلنا : الصفة إذا كانت من صفات النقص لم يختلف الحال بين أن تكون مستحقة لذات وبين أن تكون مستحقة لمعنى ، ألا ترى أن كونه حاصلها كانت من صفات النقص ، لم يختلف الحال<sup>(٣)</sup> بين أن تكون مستحقة لذات أو مستحقة لمعنى ، كذلك هيها

فإن قيل : قولكم إنه تعالى إذا كل مریداً لذاته يجب أن يكون مریداً للصدوق كما لا يصح ؛<sup>(٤)</sup> لأنه يعلم أن وجود<sup>(٥)</sup> الصديق في محل واحد دونه واحد . مستحيل<sup>(٦)</sup> ، وإنما يعلم أن<sup>(٧)</sup> أحدهما دون الآخر ، فالعلوم من حاله أنه هو هو مراد ، وما للعلوم من حاله أنه لا يقع هو متمسك ، والتقدم تعالى إذا كان مریداً لذاته لا يجب أن يكون مستقياً .

والأصل في الجواب من ذلك ، أنه لا فرق بين ما للعلوم من حاله أنه يقع وبين ما للعلوم من حاله أنه لا يقع في صحة الإرادة ، ولهذا فإن أحداً قد يريد الصديق إذا اعتقد اجتماع النقص بينهما ، مع أن العلوم وغوغة من ذلك أحدهما دون الآخر ، وكذلك<sup>(١)</sup> فقد يريد الخلاوة والسواد في محل واحد ، بحيث يحصل بين زادتها ثم يقع أحدهما دون الآخر ، صد ما ظنوه

وبعد ، ولو كان كذلك لوجب أن لا يكون النبي صلى الله عليه<sup>(٢)</sup> وعلى وسلم<sup>(٣)</sup> مریداً لإيمان أبي لهب ، وإيمانه يكون مستقياً لأنه<sup>(٤)</sup> قد علم بإخباره تعالى إياه أنه لا يؤمن ، وقد اختلف الأمة على خلاف ذلك

وبعد ، فإن التمسك من أقسام الكلام ، والمرجع به إلى قول القائل ليت أن كذا أو ليت لم يكن كذا ، وإن كان يصبر فيه الإرادة أن يكون هو إرادة نفسه ، كما في نظير لأنه ، كما يصبر فيه الإرادة ثم لا يقال هو الإرادة بها ، كذلك في مسائلنا

وبعد ، فكان يجب على ما ظنوه أنه لا يصل أحداً إلى تشبهه باليه ، بل هو خلافه .

فإن قيل : إنما يقول إرادة الله تعالى تتعلق بالصديق ولكن على الوجه الصحيح دون الوجه الذي يستحيل ، ويريد أحد الصديق أن يكون ، والآخر لا يكون .

(١) يلزمكم ذلك ، فإن من

(٢) غير من

(٣) الحال فيه ، فإن من

(٤) العارضة بين الطرفين ، لأن العلم بوجوده من

(٥) يستحيل ، فإن من

(٦) الصفة من من

(٧) فكذلك ، فإن من

(٨) العارضة بين الطرفين ، فاصح من

(٩) فاصح من من

قيل له : الإرادة لا تصح ساقطاً بالحق ، لأنها لو تعدت في التعلق من وجود  
خبروت بين ما أراد عنه ولا حصر ، فوجب تعدد في التعلق إلى سائر الوجود  
كالاقتصاد ، فحق في القديم والنامي والباقي ، وقد عرّف ذلك ، وأما إيراد  
أن لا يقوم يريد في سطرقة بعد القديم وهو القصور ، ولذلك لا يصح أن  
من لبيت أن لا يقوم ، لما لم يثبت منه القصور .

وبعد ، فلو كان القديم مريداً كونه وترادات غير معصورة (١) ، فلو كان  
أن يريد كل واحد من العديدين على كل وجه يصح أن أراد عنه ، فيريد كل  
واحد منها أن يكون وأن لا يكون ، فيزوم حتماً العديدين لا معاً

وبعد ، فليس شأن يريد أحد العديدين أن يكون والآخر أن لا يكون ، لأن  
من خلافه ، يجب أن يريد (٢) كل واحد منها أن يكون وأن لا يكون لأنه لا بد  
لثباته لا بإرادة محدثة تخص أحدهما دون الآخر

فمن قيل : يريد أحدهما ، ثم كونه مريداً أنه يحل كونه لصدفه .

وقيل له : كيف يكون بإرادة أحدهما أحق من إرادة الآخر مع  
مريداً لثباته ؟

وبعد ، فإنهما أصداً لم يرد الله تعالى شيئاً منها ، ألا ترى أنه قد  
خلق فعل محضاً إذا لو أراد محضاً فكأنه يتركه ، ولا أراد محضاً  
وهو القضاء ، ولو أراد محضاً الأمام كلها ، لأن (٣) فناء بعض الأقسام  
سائرهما ، وكذلك علم يرد تحريك هذا جسم وهو أراد تحريكه  
متحركاً ، ولا أراد تركه أيضاً ، وإلا كان سبباً تحريكه ، لأن .

(١) كذا في الأصل والظاهر معصودة (٢) يريد في . غرض (٣) خلق

سألني بأنه خود أولى . ونصاً علم رد الله تعالى إرادته شهوداً ، وإلا  
الزوائد فكأنه من (١) أعداً ومبداً ، ولا أراد محضاً معصودة من العار  
فإلا كما حد أحد أقساماً من (٢) ، فكيف يصح (٣) أن قال  
أن كل عديدين أن عديدين يريد أحدهما ، ثم كونه مريداً لأحدهما (٤) على  
كونه مريداً لصدفه

هذا هو الكلام على (١) التعاريف

وأما الكلام على (٢) الأسعرة حيث كانت ، به معنى مريد بإرادته فديته هو  
أن يقول .

لو كان القديم تعالى مريد بإرادته فديته ، فوجب أن يكون هذه الإرادة  
مختلفة تعالى ، لأن القديم صفة من صفات النفس ، والاشترائك فيها يوجب  
تناقض : ألا ترى أن السواد ما كان سواداً لذاته ، ووجب في كل ما شاركه  
أن كونه سواداً أن يكون مثلاً له ، ولأنه كان يجب أن يكون هذا المعنى  
مختلفاً فأنه حياً مثل القديم تعالى ، لأن الالته في القديم يوجب الاشتراك  
سائر صفات النفس ، وقد عرفت مسأله .

وبعد ، فإن تلك الإرادة القديمة كالإرادة الحديثة ، في أن لا تتعلق بريد  
في متعلق واحد مع طريق التخصيص ، فكان يجب أن لا يكون لله تعالى  
لا مراد واحد .

(١) شهوداً . في من  
(٢) أقسام . في من  
(٣) صح . في من  
(٤) حياً . في من  
(١) شهوداً . في من  
(٢) أقسام . في من  
(٣) صح . في من  
(٤) حياً . في من

الكلام  
الأخيرة

يحقق ذلك أنه لا نحو ؛ إما أن يكون القديم تعالى مرئياً بإرادته واحدة أو بإرادات متعددة ، أو بإرادات لا نهاية لها

لا يصح أن يكون مرئياً بإرادات لانهاية لها ، لأن وجود ما لا ينهي (١) محال

وإذا كان مرئياً بإداة واحدة أو بإرادات متعددة لزم أن تكون مراداته متعددة ، حتى لا يصح أن يرتد أريد من ذلك ، وقد حرم خلافه

وعلى (٢) الحق ، فكل ما ألزمه (٣) التعارض على القول بأنه تعالى مرئى لقائه من احتياج الصديق وغير ذلك من الوجوه ، هو لازم لحولاء أيضاً

فإن قيل : قد عظم (٤) أنه تعالى لا يجوز أن يكون مرئياً لقائه ولا لغيره قديم ، فإدليلكم (٥) على أنه تعالى (٦) لا يجوز أن يكون مرئياً بإرادته معلومة

لم لا يكون الله  
مرئياً بإرادة  
محددة

فما الذي يدل على ذلك هو أن القديم (٧) لا اختصاص له ببعض المرادات ، دون البعض ، فكان يجب أن يكون القديم تعالى مرئياً لسائر المرادات لمكان ذلك للمعلوم ، ومعلوم خلافه ، لأن (٨) في الصلح كراهته ، كما أنه إرادته ، فلو صار أن يكون الله تعالى مرئياً بإرادته معلومة ، لزم أن يكون كراهة بمكرهة معلومة ، وهذا يوجب أن يكون مرئياً للشيء كراهة له دونه واحدة ، وهذا محال

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون مرئياً لقائه ولا لغيره ؟ قلنا : لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون مرئياً لسائر المرادات ، كما في كونه مدركاً لغيره

تعالى (٩) استحق هذه الصفة لا لقائه ولا لغيره لم يخص ببعض المرادات دون البعض ، وقد بينا أنه تعالى لا يجوز أن يكون مرئياً لسائر المرادات عند الكلام على (١٠) التعارض ، ثبت بهذه الحق أنه تعالى لا يجوز أن يستحق هذه الصفة لقائه ولا (١١) ما هو عليه وقائه ، لولا معنى قديم ، لم يبق إلا أن يستحق معنى محدث وهو الإرادة على ما قولك

فإن تلك الإرادة لا نحو ، إما أن تكون حاله في ذات القديم تعالى ، أو في غيره ، أو لا في محل

لا يجوز أن تكون حالة في ذاته تعالى وإلا كان يجب أن تكون محلاً للحوادث ، وذلك يصح تحريمه وكونه محدثاً ، وقد ثبت قديمه

وإذا كان حالاً في غيره ، فذلك الغير لا يجوز (١٢) ؛ إما أن يكون حياً أو جاداً ، لا يجوز أن يكون حالاً في شيء ولا في شيء ، فيجب حركته أو لا أن يكون حالاً في أحد ، بل لو صح حركته في أحد صح حركته في غير أحد أيضاً ، لأنه ما من عرض من الأعم من يصح حركته في أحد إلا وصح حركته في الثاني ، وإن كان فيما يوجد في الثاني ما لا يصح حركته (١٣) في الجاد فكان يجب منه أن توجد الإرادة في (١٤) الواحد منها مثلاً ، حتى يمتد في بعض الحالات هذه الصفة كلها من ناحية بده ، والمعلوم خلافه فليس (١٥) إلا أن الإرادة موجودة لا في محل

- (١) لم يبق  
(٢) أول ، في م  
(٣) ما خلفه من م  
(٤) بين ، في م

- (٥) عن ، في م  
(٦) لو ، في م  
(٧) وجود ، في م  
(٨) وليس ، في م

- (٩) وعلى هذه ، في م  
(١٠) بين ، في م  
(١١) معلومة من م  
(١٢) ولأن ، في م

- (١٣) نهاية له ، في م  
(١٤) ألزماً ، في م  
(١٥) ما خلفه من م  
(١٦) القديم ، في م

والدعالف في هذا الباب شبه ؛ وشبههم بوعده أحدهما يشترك فيه كلا  
الترقيين ، والآخر يمتنع به أحد الفريقين دون الآخر .

فالأول ، نحو قولهم : لو كان الله تعالى مريئاً بإرادة محدثه ، لكان لا يجد  
حال تلك الإرادة من أحد وجوده .

إما (١) أن تكون حالة في ذات القدم وذلك لا يجوز ، لأن حال .  
يصح في التعبير ، والله تعالى ليس بمنصير

وإما أن تكون حالة في البر وقد أطلقتم ذلك

وإما أن توجد لا في محل ، وذلك لا يصح لأن وجود الأعراس  
لا في محل محال .

والأصل في الجواب عن ذلك ، أنا لا نقول (٢) هذه الإرادة على  
في ذات القديم أو في غيره ، بل نقول : إنها توجد لا في محل ، فم لا يجوز  
ذلك ؟ فإن قلنا : لأنه عرص ، ووجود العرص لا في محل محال ، واعتبر ذلك  
بالأكران والأكران وغيرهما من أجناس الأعراس ، قلنا : هذا قياس به  
الأعراس على العرص من عبرة تضمنها وذلك لا يصح ، على أن القاء من مع  
الأعراس ، نعم إنه يوجد لا في محل .

وربما ظنوا : إن في الأعراس ما لا يصح وجوده إلا في محل بالاعتبار ،  
وإما لا يصح ذلك فيها لكونها مرمياً ، فكل ما شارك في ذلك و  
أن يشارك في الحكم ، قلنا : إنا لا نعلم أن ما لا يصح وجوده إلا في محل ،

(١) قبا ، و س

(٢) من هنا نفس في نسخة من حق نسخة ٢٥

من الأعراس إنا لا يصح لأنه عرص فبنوا ذلك ، فلا يحدون إلى مصحح  
ذلك سبيلاً

نعم حالهم ما أذكرتم أن هذه الأعراس إنا لا يصح وجودها إلا  
في محل ، لأنه لو وجد شيء منها لا في محل أدى إلى انقلابه عما هو عليه  
في ذاته ، أو إلى انقلاب غيره

بيان هذه الجملة ، أن السواد والبياض و وحدا لا في محل لكان لا يجوز ،  
إما أن يتصلا أولاً ، فإن لم يتصدا معاً أو وجود أحدهما على حد وحده الآخر لم يصح  
لأن ذلك قدح في تصادها أصلاً ومخرجها عما هي عليه في أنفسها ، وإذا تصادا  
كان يجب أن يكون تصادها على محرد الوجود ، فكان يجب استعانة أن يوجد  
لوقف في العالم ، وقد عرف فاده . وهكذا الكلام في الحركة والسكون وغيرها  
من الأعراس لو وجدت لا في محل

بين ذلك ، أنها إذا وجدت لا في محل ، فلما أن يوحى الحكم أولاً و  
لا يجوز أن لا يوحى الحكم لأن إعمالها الحكم ما هي عليه في ذاتها ، فلو وجد  
على حد لا يصدر عنها الإيجاب لكان يكون قد انقلب حسب ، وإذا أوجبا  
مع أنفسها وحدا لا في محل لكان لم يكونا بأن يوحى الحكم لهذا المحل ، أول  
من أن يوحى لغيره من المحال لعدم الاختصاص ، فكان يجب أن يوحى  
لكون الجواهر كلها متحركة ساكنة في وجهة واحدة ، وذلك يوجب انقلابهما  
عما هما عليه في أنفسهما ، لأن الجوهرين لأمر يرجع إليهما لا يصح وجودهما  
في جهة واحدة ، فإن هذه الجملة صحة ما ادعينا ، من أن هذه الأعراس إذا  
لم توجد إلا في محل ، فلما لا يصح ذلك فيها ، لأنها إذا وجدت لا في محل أدى  
إما إلى انقلابها عما هي عليه في ذاتها ، أو إلى انقلاب غيرها ؛ وليس كذلك  
الإرادة ، فإن التي يتخصم ما هي عليه في ذاتها هو أن توجب الحكم لنفسها .

وتصادفها عليه ، وهي مع أنها موجودة لاقى محل ، بموجب الحكم لله تعالى  
ويصادف مدتها عليه ، ولا نقاب عما هي عليه في ذاتها

وأحد ما يمتصون به ، قولهم إن الله تعالى لو كان مريداً بإرادة محدثة  
موجودة لاقى محل ، لكان لا يختص تلك الإرادة بالله تعالى ، وحلف مع الله  
تعالى كمالاً مستقلاً ، فيما أن توجب الحكم لناؤه جميعاً أو لا توجب الحكم لأحد  
أصلاً ، فأما أن يوجب لأحد ما دون الآخر فلا

والأصل في الجواب عن ذلك ، أن الإرادة علة ، ومن حق العلة  
أن تختص بالمراد علة الاختصاص بطريقة التحول إذا كان ممكناً ،  
وطريقه التحول لا يمكن ، فحق لم نعلمنا انقطع اختصاصاً بها ، وإذا انقطع  
اختصاصها بنا وجب أن تختص بالله سبحانه وتعالى ، سيما إذا كان وجودها على  
حد وجود القديم ، وإلا خرجت عن كونها علة موجبة واخضعت به دونها  
ومصادر الإرادة الحكم له أولى ومنه الحال فيها كالحال في حسن من الأحاس  
الغفورات ، إذا ثبت كونه مقدوراً ، وثبت أنه غير مقدور لنا فإنه والسال ،  
لا بد من أن يكون مقدوراً لله تعالى ، وإلا خرج عن كونه مقدوراً ، فكلاً  
في مسألتنا

وسبب أخرى لم في المسألة ، وهي أنهم قالوا : لو كان اختصاص الإرادة بالعدم  
من حيث أن وجودها على حد وجود القديم لوجب في القضاء أن يختص به ،  
لأن وجوده على حد وجود القديم تعالى يجب أن يقيه تعالى الله عن ذلك كما  
بين الجواهر .

والأصل في الجواب عن ذلك ، أن هذا لا يصح ، لأن القضاء على محل  
الجواهر لا لأن وجوده على حد وجود الجواهر بل لأنه مدته ، وهذا غير

ثابت في القديم إذ القديم لا يصاد القضاء فلا يجب أن يقيه وإن كان وجوده  
على حد وجوده ، وصار الحال في ذلك كالحال في السواد والحلاوة إذا وحدنا في  
محل واحد وطراً عليها ينشئ ، فكما أنه لا يجب في البياض أن يقيهما جميعاً  
وإن كان وجوده على حد وجودهما لما لم يكن صدقاً له وإنما يجب أن يقيه  
ما يصدر وهو السواد ، كذلك يجب .

شبهة أخرى لم في المسألة ، وهي أنهم قالوا : لو كان القديم تعالى مريداً  
بإرادة محدثة ، لكان لا بد لتلك الإرادة من محلل وفاعل ، فلا يخلو إما أن  
يكون فاعلها الواحد منا ، وذلك إما أن يملك في نفسه أو في غيره ، وإذا كان  
في نفسه ، بئس توجب الحكم له أولى ، وإذا كان في غيره لم يصح ، لأن تمديده  
التمل عن محل التمرد لا يمكن إلا بالاعتماد ، والاعتماد لا حظ له في توليد  
الإرادة ، وإما أن يكون فاعلها القديم تعالى ، وذلك يوجب أن يكون مريداً  
تلك الإرادة ، والكلام في تلك الإرادة كالكلام في هذه فينبغي .

والأصل في الجواب عن ذلك ، أن هذا لا يصح ، لأن الإرادة جسي الفعل  
وحسن الفعل لا يحتاج إلى الإرادة ، يصح من الله تعالى أن يريد ما يريد ،  
هذه لم يرد لإرادته . بين ذلك أن الإرادة لا تتبع مقصودة ، وإنما تتبع بها ،  
الآ ترى أن الآكل إذا أراد الأكل قبل إرادته تامة فلا كل لأنها مقصودة ،  
بل المقصود هو الأكل ثم ما يدمر إليه يدمر إلى إرادته ، ممكنات الحال  
في غير الآكل ، فكيف يجب أن يريد الإرادة حق يلزم عليه ما لا يتقضى .

على أن في المتبادرين من أصحابنا من أحال الإادة ، ودم أنها كالقديم



ولا عاقلاً فيما لم يرل ، فيجب أن يكون مريداً ، وهذه طريقة ابن أبي شير  
الأشعري ، فإنه استدلالاً يستدل بالتمتع الصفة على ثبوت صحتها ، ويثبتها على انتفاء  
صحتها . غير أن تلك الطريقة لا تنفي ههنا ، لأن عدم السهر والتمتع إنما هو  
العلم والإرادة

فإن قال - لم لا يجوز أن يكون مصادف للإرادة ولا بصدان العلم ؟ قلنا .  
لأن الإرادة تخالف العلم ، والشئ لا ينفى شئين مختلفين عبر حدس

وعلى أن الاستدلال بالتمتع الصفة على ثبات صحتها إنما يوجب أن لو لم يمر  
حلو الذات عن الصفتين جميعاً ، فأنما والذات إذا صح حلوها عنهما جميعاً فلا يوفى  
مسألتنا يصح حلو القديم تعالى وغيره من الأحياء عن هاتين الصفتين ؛ ألا ترى  
أنه تعالى عبر عنه ولا عاقل عن ذاته ، ثم لا يجب أن يكون مريداً لها . وكذلك  
غير عاقل عن الماضي والباقي ولا يصح أن يكون مريداً لها ، وهكذا فإن للسلطان  
غير ساحين ولا عاقلين عن معنى اليهود والنصارى إلى الكنائس والبيع ،  
ثم أنهم غير مريدين لتلك ، فسد ما قالوه .

وقرب من هذا ، قولهم - أنه تعالى لم يكن كارهها فيما لم يرل ، فيجب أن  
يكون مريداً ، وقد احسن هذا ، وقد كان الاستدلال بالتمتع الصفة على بيان  
صحتها أو نفيها على نفيها صحتها ، مما لا يصح إلا إذا استحال حلو الذات عن  
الصفتين جميعاً ، ويبدأ أن أحد مع كونه علماً بصرفات الناس في الأسواق  
قد لا يريدونها ولا يكرهها ، فلا يطول الكلام بها

فصل ، فيما يريد الله تعالى وما لا يريد من فعله ومن فعل غيره (١١).

(١١) فصل الفقرة بين ما يريد الله وما لا يريد الله ، وظنوا بعدم جواز كون المفسر  
بالمعنى اقتداراً في أن واحد .

وانصى في أنها لا يصح إرادتها ، ونحن وإن صححنا إرادة الإرادة علم بوجه ،  
وليس يلزم على الجواز ما يلزم على الوجوب .

ثم يقال لهم : أسس أسداً إذا اكتسب فلا بد من أن يريد الاكتساب  
بإرادته أخرى مكتسبة وإلا لزم وجود ما لا نهاية له من الإرادة المكتسبة ،  
فلا حاز مثله في مسألتنا ، أن يقال : إن الله تعالى يريد ما يريد بإرادة محدثة ،  
ثم لا يريد تلك الإرادة بإرادته أخرى حتى لا يقطع

ومضى قالوا انتهى ذلك في الواحد منا إلى إرادته ضرورية ، فلا هم .  
فكان يجب أن يكون الواحد منا في بعض الحالات مضطراً إلى الإرادة  
وغير مختار فيها ، وأن يجد ذلك الاضطراب من نفسه ، ومعلوم خلافه .

وبما يتصور به ، قولهم لو كان الله تعالى مريداً بإرادته محدثة لكان  
قد حصل على هذه الصفة بعد أن لم يكن عليها ، فيجب أن يكون قد تغير

وحوادثها ، ما تريدون بالتغير ؟ فإن أردتم به أنه حصل على هذه الصفة بعد  
أن لم يكن عليها فهو الذي نقوله ، وإن أردتم به أنه صار غير ما كان ففسر  
يجب إذا حصل الذات على صفة من الصفات لم تكن عنها قبل ذلك أن تتغير  
ألا ترى أنه تعالى لم يكن فاعلاً فيما لم يرل ، ثم حصل فاعلاً بعد أن لم يكن .  
ولم يجب أن يكون قد تغير ، كذلك في مسألتنا .

فأما قولهم في الحلل إذا أبيض بعد أن كان أسود ، إنه قد تغير ، وقد  
على اعتقادهم أنه صار غير ما كان ، والأساسي تنح اعتقادهم

بهذا هو الكلام على ما يتعلق به كلا الفريقين .

أما ما يتعلق به أحد الفريقين دون الآخر ، فقولهم إنه تعالى لم يكن -

به لا ينفى فيه  
المرحان

وقبل الشروع ، تذكر مقدمة تكون بوطك للباب فتقول

يا عالم عما جعله إذا كان له فيه غرض ، وكان ذلك الفعل مقصوداً  
بنفسه غير تابع لغيره ، فإنه لا بد من أن يريد إذا لم تكن هناك منع ، ولا بد من  
استكمال هذه الشروط ؛ لأنه لو لم يكن عالماً عما جعله ، لصح أن يقع الفعل  
ولا يريد .

ولا بد أن يكون له فيه عزم ، وسكون مقصوداً بنفسه غير تابع لغيره ،  
لأنه لو لم يكن كذلك لصح أن يقع ولا يراده ، ألا ترى أن الخلاء مع عزمه من  
عند الصرب يتضمن الثوب (١) قد يخلد ويتعمق الثوب (٢) ثم لا يريد ما كان  
يخص الثوب غير مقصود نفسه وإنما هو تبع للخلد ، وكذلك فإن الاقتصاد  
قد لا يريد الألم مع علمه أن القصد قطعاً منك من ألم لما لم يكن مقصوداً  
والقصد غيره ، كذلك في مسائلنا

ولا بد من ارتفاع الموانع ، لأنه لو منع والحال ما ذكرناه من الإرادة ، لكان  
يصح منه الفعل ولا يرادة ؛ ألا ترى أن من قلدن إليه طعام وبه الصحة إليه ثم  
منع من إرادته ، فإنه يأكله لا محالة ، فاما عند اجتماع هذه الشروط فإنه لا بد  
إذا حصل من أن يريد . إذا ثبتت هذه الجمله عدنا الى المسألة

اعلم أن القديم تعالى لا بد من أن يكون مريئاً لساتر ما يفعله سوى الإرادة  
والكرهية ، لاحتياج هذه الشروط التي اعتبرناها فيه . واما لا يجب رطه  
فيها لأن هذه الشروط غير ثابته فيها ولأنه لا فائدة من إرادتها ، فإن ما دح  
حذوته يصح أن يراد ويكره ، والإرادة والكرهية عما يصح حدوثها

وأما أمثال المباد على صريين - أحدهما له صفة رائدة على حدوثه وصفة  
جسه ، والآخر ليس له صفة رائدة على ذلك ، وما هذا سبيله فإنه تعالى لا يريد  
ولا يكرهه

وما له صفة رائدة على حدوثه وصفة جسه على صريين : أحدهما فيصح  
والآخر حسن (١) فما كان فيصح فإنه لا يريد البتة بل يكرهه ويستخطه

وما كان حسناً فهو على صريين - أحدهما له صفة رائدة على جسه ، والآخر  
ليس له صفة رائدة على جسه

وهذا الثاني إنما هو المباح ، والله تعالى لا يجوز أن يكون مريئاً له على  
مشتبه من بعد إن شاء الله تعالى

وأما الأول ، وهو ما يكون له صفة رائدة على جسه فهو الواجب والتدوب  
، وكل ذلك مما يريد الله تعالى ، بدليل أن علمه ما علم به مراد الغير إنما  
هو الأمر ، وقد صدر من جهة الله الأمر وما يكون أكره من الأمر ، لأنه  
دال على كراهة ذلك صدر عن جبهه ووعد عنه بالثواب العظيم ، ونهى عن  
حلافه ورحر عنه وتوعد عليه بالعقاب العظيم ، فيجب أن يكون تعالى مريئاً  
له على ما نقوله .

وبعد ، فإذا كان العبد مطيعاً لله تعالى فعلى الواجبات والنوافل وجب أن  
يكون الله تعالى مريئاً لها ، لأن الطبع هو من فعل ما أراده المطلق ، بدليل قوله  
تعالى . «والمفلحون من حميم ولا شلح يطاع» (٢) أي لا يفعل ما أراده ، وبذلك على

(١) في الأصل : حسناً  
(٢) المفلحون ١٨

(١) و (٢) ووردت ، الثوب

ذلك أيضاً قول سُويدس أنى كاهل<sup>(١)</sup> :

رب من أصبحت عيظاً صدره قد تمى لى موتاً لم يطلع  
أى لم يعمل له ما أراد

وكذلك قد روى ، أن النسي صلى الله عليه وسلم ضرب نفسه الأرض بين  
بدي عه الناس فتح الماء ، فقال له عه المياس - يا اس أحم إن ربك يعطيك ،  
حال له النسي صلى الله عليه : وأنت يا عه ، لو أعطت الله لأعادت

بين قيل - هلا كان الطبع هو من فعل ما أمر به المير ؟ قلت إن الأمر  
إن تحرد عن الإرادة لم يتغير عن النهى أو مالى معتاد من التهديد ، فكان  
يجب أن يكون العصاة كلهم مطيعين لله تعالى بأن يعصوا ما شأوا لقوله تعالى  
« **اعملوا ما شئتم** »<sup>(٢)</sup> وكان يجب أن يكون إياهم مطيعاً لله تعالى أن  
يستمر من استصاع ، وبأن يجب على المكلفين بحيله ورجله لقوله - « **واستغفر**  
من استغفرت<sup>(٣)</sup> » الآية ، ومعلوم حاله

وبعد ، فإن العبد إذا فعل ما أراد السيد يكون مطيعاً له وإن لم يصدر من  
حيته أمر ، بأن يكون السيد ما كتب بل أحرس ؛ والذي يوضح هذه الجملة  
ما استعناه من قوله تعالى « **ما لنفالكين من حميم ولا شفيع يطاع** »<sup>(٤)</sup> ، استعمل  
الطاعة حيث لا تصور الأمر ، وكذلك قول سُويدس يدل على ما ذكرناه

وأما لنسجاء ، فإنه تعالى لا يريد بها ولا تكرهها لآى الدنيا ولا لآى الآخرة .

(١) هو سويدس ، أنى كاهل بن حارث بن حنظل ، أظهر خطبته حول القدر ١٠٠٢ هـ  
وهو من قصيدة خطبته

يسقط رابعة المثلث ثانياً فهدى المثلث منها فاقص  
(٢) صلت ٤٠ (٣) الإبر ٦٤ (٤) ١٨

هذه شيئاً أبى على لأنه لا فائدة في ذلك ، وحل قوله تعالى لأهل الجنة  
« **كلوا واشربوا هنيئاً** »<sup>(١)</sup> على الإباحة ولم يحمله أمراً .

وأما عند أبى هاشم فإنه تعالى يريد بها في دار الآخرة ، قال لأنه يتضمن  
هناك فائدة ما يتضمن في دار الدنيا ، وهو أن أهل الآخرة يدعوا أن الله  
تعالى يريد تلك الإباحات منهم كان ذلك أمراً لهم وأطيب لهم ، فصار سبيلهم  
سبيل الصفاء إذا علم من حال الصفاء أنه يريد منه تناول ما قدمه إليه ، فكأن  
ذلك يريد في هذه الدنيا في مناسبات ، وأخرى قوله عز وجل « **كلوا واشربوا  
هنيئاً** » على ظاهره وقال إنه أمر على الحقيقة

وهذه الجملة كلها عارضة في الكلام ، إذ المقصود بيان أنه تعالى لا يريد  
القباح ولا يشاؤها ، بل مكرهاً ويسخطها ، الذي يدل على ذلك أن غاية ما به  
يعرف كرامة المير إنما هو النهى ، وقد صدر من حجة الله تعالى النهى وما هو  
أكبر النهى لأنه تعالى كما نهى عن الفحشاء فقد ربح عنه ووعده عليه  
بالعقاب الأليم وأمر بخلافه ورغب فيه ووعده عليه بالثواب العظيم ، كل ذلك  
منه أدلة على أنه تعالى لا يريد هذه القباح بل يكرها .

وقد استدل رحمه الله بعد هذه الجملة ، بآيات من القرآن في هذا الباب  
نفيهاً على أن كتاب الله الحكيم يوافق ما ذكرناه من القول بالتوحيد والعقل  
من حلتها ، قوله تعالى ، « **وما الله يريد ظهماً للعباد** » ووجه الاستدلال به ،  
هو أن قوله ظهماً مكره ، والمكره في النسخة ، فظاهر الآية يفهم أنه تعالى  
لا يريد شيئاً مما وقع عليه اسم الظلم ، فصار ذلك بمنزلة قول الضائل ما رأيت  
رجلاً ، فكأن ظاهره تضمني أنه لم ير أحداً من مع عبه اسم الرجل ، كذلك  
في مناسبات

(١) الطور ١٩ (٢) طار ٢١

فإن قيل : أكثر ما في هذا أنه تعالى لا يريد أن يظلم المظلوم ، فمن أين أنه لا يريد أن يظلم المظلوم ، قلنا : من حيث أن الآية عامة في سائر ما يقع عليه اسم الظلم ، فيجب القضاء بأنه لا يريد شيئاً منه .

وبما يدل على أنه تعالى يريد للطاعات من الواحيات والمواظف قوله تعالى : **« وَخَلَقْتُ لِبَنِي إِسْرَءِيلَ الْكُتُبَ وَالْأَنْبِيَاءَ لِيُتَقَرَّبُوا إِلَيَّ »** (١) وهذه الآيات لا تعرض والإرادة ، وكأنه قال : ما خلقتهم وأردت منهم إلا العبادة .

وقوله تعالى : **« وَهُوَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ »** (٢) يدل على أنه لا يريد الفساد ولا يهتدي سواء كان من جهة أو من جهة غيره ، وسواء كان متعمداً أو غيره .

وأيضاً ، لو أراد هذه المعاني والقبائح والكفر لوجب أن يكونوا مطيعين لله تعالى بمحاصيهم ، لأنهم صنعوا ما أَرَادَهُ اللهُ تعالى .

بقي غاي : في الله تعالى لم يأمرهم بهذه المعاني فذلك لم يكونوا مطيعين له ، قلنا : قد أجبت عنه فلا يلزمنا الإعادة .

واعلم أن الظلم كما يقع من الضر الذي يتعدى فقد يقع على مالا يتعدى وعلى هذا حمل قوله تعالى : **« إِنَّ الشَّرَّ أَظْلَمُ مِنْ الظُّلُمِ »** وقوله تعالى : **« فَلَا رِبَا نَحْنُ أَظْلَمُ مِنْكُمْ »** (٣) وقال : **« وَلَكِنْ أَنْفُسُكُمْ يَظْلِمُونَ »** (٤) إلى غير ذلك .

وإن كان على الحقيقة اسم لضرر متعمد على الشرائط المذكورة ، فالأولى متباعدة للذين المتعمد وغير المتعمد .

وأحد ما يدل عليه من جهة السمع ، قوله تعالى بعد هذه الفواحي والندم

(١) الأعراف ٦٦  
(٢) آل عمران ١١٧  
(٣) الأعراف ٢٥  
(٤) البقرة ٢٥

**« كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا »** (١) بين أن المعاصي كلها مكرهة عنده ، ولأن تكون كذلك إلا وهو كاره لها ، ولا يكون كاره لها إلا وهو غير مرید لها ، إذ لو كان مرئداً مع الكراهة لكان حاصلاً على صفتين صديين وذلك مستحيل .

وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يريد القبائح ، هو أنه تعالى لو كان مرئداً للصبح لوجب أن يكون طاعلاً لإرادة الصبح ، وإرادته الصبح قسعة ، والله تعالى لا يفعل الصبح لأنه عام بقبضه ومستثنى عنه .

فإن قيل : إن هذا يسمى على أنه تعالى يريد زيادة فعلها وعن لاسم ذلك ، قلنا : إننا قد بينا أنه تعالى يريد إرادته محدثة موحدة ، لا في عين وتكملتها عليه ، فلا سيده .

فإن قيل : ومن أين أن إرادة الصبح هي زيادة ؟ قلنا : هذا معلوم على الجملة بالاضطرار ، لأننا لا نشك في أن الأمر بالصبح صبح ، فيجب في كل ما يؤثر فيه إرادته أن يكون متعلقاً بالصبح ، والذي يؤثر في كون الكلام أمراً وحيداً ليس إلا الإرادة .

فإن قيل : يلزم على هذا أن تكون القدرة على الصبح قسعة ، لأنها تؤثر في ذلك . ذلك : إن بينهما فرقاً ، فإن القدرة مصحفة ، وتأثيرها على طريق التصحيح ، بخلاف الإرادة .

فإن قيل : فلا انتسب إرادته الصبح إلى ما يكون فيجباً وإلى ما يكون حتماً كما انتسب إرادته المحس إلى ما يكون حتماً وإلى ما يكون فيجباً ؟

(١) الإسراء ٢٥

قالا : إن إرادة القبيح إنما قبيح لكونه إرادة للصبح ، بدين أب مر  
عرف كونه على هذه الصفة عرف قبحها وإن لم يعلم أمر آخر ، ومن لم يعرف  
كونها على هذه الصفة جُوراً أن يكون حسنة ، أو أن يكون قبيحة ،  
ولم يعرف قبحها ، بل قبح وحسن ؟ وليس كذلك إرادة الحسن ، فإنها  
لا تحسن لكونها إرادة للحسن ، فلم تنسج تلك القسمة التي ذكرناها ، وهذه  
استحقاق العقوبة ، لو أراد من الله تعالى أن يعاقبه فإن إرادته قبيحة ،  
والعقوبة حسنة .

فإن قيل : لو وحى الإرادة المطلقة بالقبيح أن يكون قسمة كلها  
لوجب في الإرادة المتعلقة في الحسن أن يكون حسنة كلها ، لأنها  
عرفت قبيح

قلنا : غير ممكن في فعل من الأفعال إذا كان مبيحاً كله أن لا يكون  
حسناً كله ، فإن الكذب قبيح كله ، ثم ليس يجب في الصدق أن يكون  
كله ، وإنما علم أن من الصدق شخص لثلاثة على سبيل قد يورث عن عدو  
قبيحاً ، وكذلك فإن مكلف ما لا يطلق قبيح كله ، ولا يجب في  
ما يطلق أن يكون حسناً كله

وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً للمعصية ، هو أن  
لو كان مريداً لما لوجب أن يكون حاصله على صفة من صفات النفس ،  
لا يجوز على الله تعالى ، وبهذه الطريقة نفينا الخلل عن الله تعالى

فإن قيل : ولم قلتم إذا كان مريداً للمعصية وجب أن يكون  
صفة من صفات النفس ؟

هذا : الدليل على ذلك الشاهد فإن أحداً من كان كذلك ، كان حاصله  
على صفة من صفات النفس ، وإنما وجب ذلك لكونه مريداً للقبيح ، فوجب  
مثله في الله تعالى

فإن قيل : إنما وجب ذلك في الواحد ما لأه مريد بإرادة محدثة يستعمل  
معلمها للعلم إذا سقطت بالقبيح ، والقديم تعالى مريد لثباته ، فكيف حاش  
أحدهما على الآخر ؟

قلنا : إن هذا لا يصح ، لأن الصفة إذا كانت من صفات النفس فلا بد من  
الخلل بين أن تكون مستحقة لله ، وبين أن يكون مستحقة للمعصية ، ألا ترى  
أن كونه حاصلاً لما كانت من صفات النفس ، لم يفرق الخلل بين أن يكون  
مستحقة للنفس ، وبين أن يكون صادرة عن علة في أنه في كل الحالتين مقتضى  
النفس .

فإن قيل : إن الله تعالى إنما يريد القبيح والمعصية أن تكون مسانعة  
لحسنة ، لا أنه يريد على الحد الذي يريد ، بل وأي مانع من أن يريد  
على هذا الحد أيضاً وهو مريد لذاته أو بإرادة فديعة ، والإرادات غير متصورة  
إلى بعض المريدون حوز بعض ، على أن الإرادة لا تتعلق قبيح القبيح وفساد  
الحسن ، ولهذا لا يحتجب الخلل في القبح وعصاه بالإرادة وعصم

وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً للمعصية ، هو أنه سبي  
في ذلك ، فلو كان مريداً لما لم يمر ذلك ، ألا ترى أن العاقل في الشاهد لو فعل  
ذلك لسحر منه وهوى ، به ، وإذا لم يمر ذلك فما بين فلأن لا يجوز على الله  
تعالى وهو أحكم الحاكمين وأعدل العاديين أولى وأحق

بل سددتم على أنفسكم حرمة العلم بإثبات الصانع على ما مر فكيف يمكنكم  
الاحتجاج به ؟ ثم نقول : فلو أن هذه اللام لام العرض لا يصح ، لأن لام  
العرض مما لا يدخل في الأسماء الحامدة وإنما تدخل في المصادر والأفعال الصارعة ،  
وعلى هذا لا يقال دخلت بمداد السماء والأرض كما يقال دخلت بمداد قلم  
أو لطلب العلم ، وجهم اسم حامد ، فكيف تدخل لام المرض ؟

ومضى قالوا العرض به للعافية معهم كان ذلك عدولا عن الظاهر ، وإذا  
عدلوا عن الظاهر فليسوا بالتأويل أولى ما سأولوه على وجهه في دلالة العقل  
والسمع ، فنقول : إن هذه اللام لام العافية ، ولها بظاهر كثير في القرآن وفي اللغة ،  
فإن الله تعالى : « فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا » (١) ، ومعالم  
أسماء لم تنقطع لهذا الوجه بل تنقطع ليكون لهم قرة عين على ما حكى الله تعالى  
عنهم ذلك بقوله « ولما أتتهن فرعون قررة عين له ذلك لا تقلوه » (٢) وقوله  
« وما أتتك آيات فرعون بعلامه زينوا أموالا للحياة الدنيا وما ليضنوا عن سبيل الله » (٣)  
وعنهم يقول عن سبيلك وقوله « لا على لهم ليرددوا » (٤) أي وعاقبتهم  
أن يرددوا إنما قال الشاعر :

ه ملك سادى كل يوم لموا للثوت وايتوا للخراب

وقال آخر

وللثوت تمدوا التوالدات سحالا كما غراب الدهر تنى المساكن

وقال آخر

أموالنا لنوى للثوت نحسها ودورنا لخراب الدهر نضيقها

وأيضا ، فلو كان مریدا لها مع أنه معنى لكان يجب أن تكون  
حاصلا على صفتين ص ، إذ المعنى لا يصير بها إلا بالكرهه ، وذلك محال  
وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون مریدا للمعنى ، هو أنه  
لو كان كذلك لوجب أن يكون مختارا لها ، لأن الاختيار والإرادة واحد .

ومضى قيل : إن الاختيار إنما يتصل في الإرادة المتعلقة بعمل مع فكه  
يصح هذا الكلام ؟ فقد أسس من منبهكم أن هذه معاصي كلها من عند الله  
تعالى ، فوردوا ما أوردناكم .

وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون مریدا للمعنى ، هو أنه لو  
مریدا لها لوجب أن يكون مختارا لها وراضيا بها ، لأن المحبة والرضا والإرادة  
باب واحد ، بدلالة أنه لا فرق بين أن يعرف القائل أحست أو حسبت ، ثم  
أن نقول أردت ؛ حتى لو أثبت أحدهما وبقي الآخر بعد متانصفا . وهذا  
الكلام في رتب

والقوم يتفقون في هذا الباب بشبه

شبه الخافين

من حملها ، قوله تعالى « ولقد ثوابنا جهنم كثيرا من الجنة والاس » (٥) ،  
تعلقهم به هو أنهم يقولون إن هذه اللام لام العرض ولها بظاهر كثير في اللغة  
فظاهر الآية يقتضي أنه تعالى حقق كثيرا من الجنة والاس بعبادتهم في  
ولن تكون كذلك إلا ويريد منهم ما يستوجبون به نعموه ، وفي ذلك ما  
والأصل في الجواب عن ذلك ، أن أول ما في هذا أنه لا يمكنكم إلا  
السمع ، لأن محبة السمع ينبغي على كونه تعالى عدلا حكما ، وأنتم لا تقولون

ولقد ثوابنا لهم  
كثيرا من الجنة  
والاس



عالي ، فإن المانع وحده مستحيل عليه ، به صريح دلائلنا ، لأننا لو أودعنا  
حده مالا يتقوى به ، كتاب يريد منهم أن يحسنه ، لكان وجوده موافقاً لما  
بنكث ويستحقوا به عند الله نظراً عما لم يقع من حسن على الله ، والله فكيف  
يصح ما ذكرتموه ؟

وعما يتلقون به ، هو لم أجبت الأمة على أن قولهم : ما شاء الله كان ومما شاء  
لم يكن ، وهذا يدل على أن كل ما وقع في العالم من الكفر به معصية في مشيئة الله  
تعالى وفي ذلك ما يريد

والأصل في الجواب عن ذلك ، أن دعوى الإجماع فيها غير ممكن لأننا  
مخاصم في ، وإنما هو من إطلاقات الخبر ، على أن الاستدلال بالإجماع على  
هذه المسألة غير ممكن ، لأن كون الإجماع حجة إما أن يسند إلى الكتاب أو  
إلى السنة ، وكلاهما إما يشك حجة إذا سبب عند الله وحكمته ، وأنه لا يعمل  
القيح ولا يختاره ولا يشاؤه ، فكيف يصح هذا الإجماع

ثم يقال لهم : إن مراد الأمة بهذا القول لا نعم ضرورة ، فمضى ثم دعوى مرادهم  
بهذا القول ضرورة فلا بد من أن يصار إلى التأويل كما في كتاب الله تعالى ومما  
رسوله ، لأن الإجماع إن لم ينقص عن الكتاب والسنة لا يريد عنهم ويدوا  
اشتبهوا بالتأويل ، فليسوا به أولى منه ، فتأوله على وجه يوافق دلائل العقل  
والسمع ، فهو قول .

إن مرادهم بذلك ما شاء الله من فعله كان ، وما لم يشأ من فعله لم  
يكن ، ولا عو غير هذا ، لأن مراد الأمة بذلك وصف اقتدار الله تعالى وبيان  
استدعائه ، ولا يتم ذلك إلا على الحد الذي قلناه

ثم إنا نقول لهم لو وجبت هذه الطريقة في الإرادة لوحيث (١) أيضاً في الحجة  
والرعي ، فكان يجب في تلك إذا أحد عملاً من الأعمال من الرعية ثم لا حجة  
دل على مجرده وقصه ، ومعلوم خلافه ؛ إلا أن هذا مما يلزمه الأشعري فلا معنى  
لإلزامه به ، وإنما يجب أن نلزمه التجاربه ، فإنهم يرومون الفرق بين الإرادة  
والحجة والرعي ولا يتأتى ذلك لهم ، فقد بينا فيما تقدم أن هذه الإرادة والحجة  
والرعي كلها من باب واحد ، ودلتنا عليه بما لا طائل من إعادته .

فإن قلوا : كيف يصح قولكم في الإرادة والحجة والرعي من باب واحد  
مع أن القائل يقول : أحب حارثي ولا أقول أريدها ولا أراضها ، فلو كان من  
هذه الأنقاط واحداً لكان يجب حور اسمان معصيا مكان الدعوى ، كما في  
العمود والجلوس وغير ذلك .

قلنا لا شك في أنها متفقة في المعنى ضعيفة ، ولا يتسع في المعنيين شدة من  
في المعنى أن يستعمل أحدهما محاراً حيث لا يستعمل الأخرى ، وعلى هذا  
الفاصل والمكان النطق كان في الأصل واحداً ، ثم استعمل أحدهما في  
عن قصه الحاجة ولم يستعمل الآخر ، كذلك في مسائلنا

هذه جملة ما يقال في هذه المسألة من طريق العلم

فأما إذا سلكتنا معهم طريقة الجدل ، فالأصل فيه أن نقول : ومما  
يجب إذا لم يقع ما أَرَادَهُ الله تعالى أن يدل على غيره ؟ فإن قلوا : لا .  
الشاهد إذا لم يقع ما أَرَادَهُ الملك من حنده دل على غيره ، وكذلك في  
قلنا : وبأية علة جعتم بين الشاهد والنائب ؟ فلا يحسنون إلى تصحيح ذلك .  
ثم يقال لهم : ما أسكرتم أن هذه القصص إنما وجبت في الشاهد لا في  
يتقوى بما يريد من حنده ويعود نعمه وصره إليه ، وليس كذلك الظاهر



يوضح ذلك ، أنه لا تمتنع صفت المريد وقوة من أرض منه العمل ، وكيف  
يقل وقوع ما وقع من الصلاد على اقتدار الله تعالى ؟

ثم يقال لهم أنسر الأمانة بحد صفت على جوهر لاهوت . لا سرتة هم لاهوت  
في ذلك إسرار الله . على كبر . وإندم الله على عيون ، جهلا حار  
مثله في مآلنا ؟

في قوله . لا يمتنع ذلك في الإجماع . لأن ذلك لا يمتنع من الله  
لأنه تعالى من فعل الله لا من فعل غيره ، وهذا ظاهر من مثل هذا جوهر

ثم بعد منهم هؤلاء الأمانة . أنسر الله من جميع ما كرهه من عباده . كان  
الأمر على ما ذكرتم . فكان لا يمتنع . وجملاً على . والله تعالى ، وكان حار  
أن يصح قولهم فيه . أنسر الله من جميع ما كرهه الله من عباده من جميع ما كرهه  
الله ، وقد عرف حلاله .

وأحد ما سئلون به في هذا الباب ، هوهم قد ثبت أن الله تعالى فاعل لجميع  
وخاص له . ويجب أن يكون مريداً لها ، لأن العلم ما يفعله لا به من أن يريده  
كما في الشاهد ، فإن الواحد ما إذا كان فاعلاً للفتح عالمياً به . كان مريداً له .  
وكذلك القديم تعالى .

هذا وثابة على حتمهم من الهدى والغائب ؟ فلا يحسن في ذلك سبلاً

ثم يقول لهم أنسر إلى حد ما جعل لإرادته والكراهة ثم لا يحب أن  
يكون مريداً لها . وإن علمها ، جهلا حار مثله في القديم تعالى ؟ على أن هذه  
الشبهة تنسب على أن الله تعالى فاعل للفتح وحائق لها ، ودون . يصحح ذلك  
حرط القتاد

شبهه حوى حوى . لا يمتنع من الله . أن القديم تعالى . قال تعالى في العالم  
من الكبر ومقصده . لا يمتنع من الله . مع أن الله تعالى مع الله ، على أنه مريد  
له . والذي يدل على الشاهد ، فإن الشاهد . على من حوى . رعيته . ثم من  
الأمر . لا يمتنع من ذلك مع أن الله تعالى مع الله ، على أنه مريد له . لا يمتنع  
كذلك في مآلنا .

وحواليها . أن هذا دليل بالامام والسيد إذا غشوا بعض اليهود  
والنصارى في الكس والبيع ، لا يمتنع من الله . أن الله تعالى . على  
أسم أرائوا مواطنهم على ذلك .

في قوله . لا يمتنع من ذلك جوهر . لا يمتنع من الله . أن الله تعالى . على  
الذي من المصطفى إلى البيعة ، فلا يلزم . هذا احتراز لحدود دفع الإلزام فلا  
يقبل ، لولا هذا ولا كان لا يصح أحد من بعض عن دفع ما ألزم ، وهذا  
ما طنوه بهذا الجنس من الاحترازات .

وبعد ، فإنما يصرح بالكلام في الحرفي مسقط هذا الاعتراض .

ثم بعد من الله . لا يمتنع من القديم تعالى . أن مع الكبر . على الكبر مع  
أنه يريد الله . فكيف عليهم . لأن في ذلك رفع الخلف أصلاً وإبطال  
استحقاق الفتح والهدى ، فكيف يصح ما قلناه .

ومن يحسنون به في هذا الباب ، قولهم إن الله تعالى . كان مريداً للفتوحات ،  
لوحب إذا حلف الواحد من المؤمنين بعض الفتوحات ، وعلمه غشبه الله تعالى . كل  
يقول . والله لا يمتنع من غداً إلى شاء الله تعالى ، أن يفتح إن لم يات منك الطاعة ،  
وقد أجمعت الأمة على حلاله ، هذا على أنه تعالى . إما يريد الوافعات كمرأ كان  
أو إيماناً لا الطاعات على ما شروحه .

والأصل في الجواب عن ذلك على ما ذكره شيخنا أبو علي ، هو أن هذا الكلام لا يراد به حقيقة الشرط ، وإنما يراد لقطع الكلام عن التمام ، ويصح أنه شاك في ذلك غير قاض عليه كما يقتضيه خبر ، وإذا كان كذلك لم يجب أن يبحث : وهذه الطريقة سنكتبها شيخنا أبو هاشم

فأما شيخنا أبو عبد الله البصري ، فقد أجاب عن جواب آخر ، فقال إن هذا الكلام وإن كان يراد به حقيقة الشرط ، فإن عرض الغالب بذلك ، أقبل فيه فوافقه تعالى لذلك وسهل إليه سبيح ، وإذا لم يحصل ذلك دل على أنه لم يوهى إليه ، لأنه لم يكن له في انعموم لطف يتحدد بسببه للظن فيه لا محالة ، ولهذا لا يبحث

إلا أن ما ذكره شيخنا أبو علي أنه واضح

وأبو علي ما ذكر في الجواب ما حكاه ، قيل له : لو أراد به حقيقة الشرط كيف يكون لحال ؟ قال : إنه كان يبحث ، فقيل له : حرمت الإجماع ، فقال لا ، لأن الإجماع مبنية على ما شهدنا إليه ، فهو انتهى إلى هذا الموضع ما هو بالمرئى

وبعد ، فإن دعوى الإجماع في ذلك غير ممكن ، لأن عامة الزمعة على خلافه ، حتى أنهم نصروا في كتبهم على أن رجلاً لو قال لا مرأه أنت حلال إن شاء الله ، فإنه سطر ، فإن كان مستلزماً بالمعروف لم يقع الطلاق ، لأن الإجماع على هذا الوجه مباح ، والله تعالى لا يريد المباح ، وإن لم يكن مستلزماً بالمعروف وقع الطلاق ، وهكذا قالوا في النسي ، فقد نصوا على أن السيد إذا قال لعنده أنت حر إن شاء الله ، ينظر فإن كان العبد حراً حقيقاً صانعاً بحيث لا يملكه الله تعالى بإعتاقه وتخلته بصادقه ، فإنه عتق ، وإن لم يكن كذلك لم يعتبر ، وهذا قولهم من سائر الوجوه

وأحد ما يوردونه في هذا الباب ، قولهم : قد ثبت أن الله تعالى أمرنا بمجاهدة الكفار ، وإن يكون ذلك كذلك إلا وهو يريد لما لا سمحاً المجاهدة إلا به ، وهو الكفر

والأصل في الجواب عن ذلك ، قلتم : إنه تعالى إذا أمرنا بمجاهدة الكفار لا بد أن يكون مراداً للكفر الذي لا تتم المجاهدة إلا به ، أليس أن الرسول عليه السلام إذا أمر الزناد بالاعتسال من الجاهنة والتوبة من الزنا لا يجب أن يكون مراداً منهم الزنا ولا يجب أن يكون مراداً لما لا يسمي الاعتسال والتوبة إلا به وهو الزنا ، كذلك في سائر ، وأيضاً فإن الخال فيه كمال فيما هو أراد إقامة الحد على الزاني والسارق وشارب الخمر ، فلا يجب أن يكون مراداً المرء والسموم وشرب الخمر الذي لا يجب إخلاله هذه الحدود إلا عندها ، كذلك في مسائلنا : فصحت لك فادع ما يقتضونه في هذا الباب

وما يتفقون به في هذا الباب ، قولهم : لو لم تكن القديم تعالى مراداً للمعاصي وكان كارهاً لها ، لكان يصح أن يقال : إن هذه المعاصي وقعت معاً القديمة ثم أياها ، صيهاً ثم سقطها ، ومن أربك هذا عسى بالنس كثره على أحد

والأصل في الجواب عن ذلك ، أن الإجماع يذكر ويراد به كراهة الشيء مع المنع منه ، كما يقال فلان أفي الظلم ، أي سمعه ، فقد يكره ويراد الكراهة فقط ، إذ ثبت هذا ، فقولهم : إن هذه المعاصي وقعت معاً القديمة تعالى هذا النص مستبعد وإن أردتم به أن هذه للمعاصي وقعت مع كراهة القديم تعالى هذا النص مستبعد وليس بكفر ، وإن أردتم به أنه وقع ، فهو غير قادر على المنع من ذلك فإن ذلك ليس محتملاً ، فإنه تعالى قادر على أن يمنع منها ، وإذ لم يفعل ذلك لئلا

لا يرفع التكليف ولكن لا يبطر استحقاق الثواب والعقاب ، فبعد كلامهم ، وطلت شهادتهم

شبهة أخرى لم يأت السائل ، وهو أنهم قالوا : لو ليس أن إبليس يريد موت الأبناء وحبب منه والقدم على ربه ولا يفتح ذلك منه ، مهلا حار مثله في مسائلنا ، أن يريد التقدم على هذه المعاني ولا يكون حالة في النقص كحالنا إذا أردناها

والأصل في الخواب عن ذلك أن بين التوسمين فرقاً ، لأنه تعالى إنا يريد إيمانهم لينقلهم من دار الفناء إلى دار البقاء ، ومن دار الإهانة إلى دار الكرامة ، وما علم في ذلك من الصلاح والعلف ، وليس كذلك إبليس ، فإنه لا يريد هذا الذي يريد على الحد الذي ذكرناه ، فبعد ما طعنوه ، وإنما يريد على وجه يعنى صف الإسلام والمسلمين

في قيل : إله تعالى إذا أخبر أن فلاناً يقتل فلاناً فلا بد من أن يرد قتله فلاناً ، وإلا كان مريئاً لأن يكون كاذباً تعالى عن ذلك وفي ذلك ما يريد ، قيل له : ليس حب في أن أخبر عن أمر من الأمور أن يكون مريئاً وقوع ما أم به لا محالة ، فلو لم أن أحداً قد يحبر عن أن بعض أخوته يموت أو يموت هو ، وإن كان كاذباً فلذلك أشد الكراهة ، وقولهم إنه لو لم يرد وقوع ما أخبر عن وقوعه كان قد أراد كونه كاذباً مما لا أصل له ، من إنما يكون قد أراد كونه كاذباً في ذلك أن لو أراد الإخبار عن وقوع ما يعلم أنه لا يقع ، فحينئذ يكون قد أراد تكذيب نفسه ، لأن التكذب خير عبث لا على ما هو به ، فما إذا أخبر عن وقوع ما علم أنه يقع غير أنه غير يريد وقوعه ، فإنه لا يكون مريئاً لأن يكون كاذباً ، ولهذا يصح أن يكره كونه كاذباً مع إرادته للإخبار

وهو به ، ولو أن الأمر على ما مضى لسكان في هذه حالة حاجتنا على صميم صدق

بذلك وجوباً أن النبي صلى الله عليه وآله أخبر أن حبيلاً يقتل ولم يرد أن يقتل حبيباً ، وكره أشد الكراهة حتى روى أنه مكي ولم يرد كونه كاذباً ، فكيف يصح قولكم أنه إن لم يرد قتله أراد كونه كاذباً .

وقد علقوا بآيات من كتاب الله تعالى فيها ذكر للشبهة ، هو قوله تعالى « **وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اتَّخَذُوا آلَ إِبْرَاهِيمَ آلًا إِنَّ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَكَانَ شَاكِرًا** » (١) ورواه « **مَا كَانُوا يُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ** » (٢) وقوله « **وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ** » (٣) وأسبغ ذلك

والأصل في الخواب عن ذلك ، أنا معهم من الاستدلال ، نسمع أصلاً ، فنقول إن إثبات محدث في الحديث سبي على إثبات محدث في الشاهد ، وأنتم لا تثبتون في الشاهد محدثاً ، فكيف أثبتتم في الثابت محدثاً حتى استدلتكم بكلامه واحتجتم به

وأما جازحه السمع متى على كون القديم تعالى عدلاً حكماً لا بكذب ولا بظلم ، وسمعه حور سمع على الله ما هو صير (١) وأعصم ، فكيف كلفكم الاستدلال بالسمع على هذه المسألة ؛ ولأن لم يعرف هذه المسألة ، لا يمكن أن يعرف صحة السمع ، وكل مسألة هذا سبيلها فلا استدلال عليها بالسمع متعذر .

ووجه آخر في منضمهم عن الاستدلال بهذه الآيات ، أنها لا توافق مذهبهم في هذا الباب لأن في الآية الأولى ، في ما قصت ما لا يريد الله تعالى ، ألا ترى إلى قوله « **وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اتَّخَذُوا آلَ إِبْرَاهِيمَ آلًا** » وهذا سبي عن كونه ، وذلك مفسح فيما أصابته من أنه تعالى مريد لقائه

(١) ٢٥٢٠ (٢) ١١١ (٣) ١١١  
(٤) ١١١ (٥) ١١١ (٦) ١١١ (٧) ١١١ (٨) ١١١ (٩) ١١١ (١٠) ١١١ (١١) ١١١ (١٢) ١١١ (١٣) ١١١ (١٤) ١١١ (١٥) ١١١ (١٦) ١١١ (١٧) ١١١ (١٨) ١١١ (١٩) ١١١ (٢٠) ١١١ (٢١) ١١١ (٢٢) ١١١ (٢٣) ١١١ (٢٤) ١١١ (٢٥) ١١١ (٢٦) ١١١ (٢٧) ١١١ (٢٨) ١١١ (٢٩) ١١١ (٣٠) ١١١ (٣١) ١١١ (٣٢) ١١١ (٣٣) ١١١ (٣٤) ١١١ (٣٥) ١١١ (٣٦) ١١١ (٣٧) ١١١ (٣٨) ١١١ (٣٩) ١١١ (٤٠) ١١١ (٤١) ١١١ (٤٢) ١١١ (٤٣) ١١١ (٤٤) ١١١ (٤٥) ١١١ (٤٦) ١١١ (٤٧) ١١١ (٤٨) ١١١ (٤٩) ١١١ (٥٠) ١١١ (٥١) ١١١ (٥٢) ١١١ (٥٣) ١١١ (٥٤) ١١١ (٥٥) ١١١ (٥٦) ١١١ (٥٧) ١١١ (٥٨) ١١١ (٥٩) ١١١ (٦٠) ١١١ (٦١) ١١١ (٦٢) ١١١ (٦٣) ١١١ (٦٤) ١١١ (٦٥) ١١١ (٦٦) ١١١ (٦٧) ١١١ (٦٨) ١١١ (٦٩) ١١١ (٧٠) ١١١ (٧١) ١١١ (٧٢) ١١١ (٧٣) ١١١ (٧٤) ١١١ (٧٥) ١١١ (٧٦) ١١١ (٧٧) ١١١ (٧٨) ١١١ (٧٩) ١١١ (٨٠) ١١١ (٨١) ١١١ (٨٢) ١١١ (٨٣) ١١١ (٨٤) ١١١ (٨٥) ١١١ (٨٦) ١١١ (٨٧) ١١١ (٨٨) ١١١ (٨٩) ١١١ (٩٠) ١١١ (٩١) ١١١ (٩٢) ١١١ (٩٣) ١١١ (٩٤) ١١١ (٩٥) ١١١ (٩٦) ١١١ (٩٧) ١١١ (٩٨) ١١١ (٩٩) ١١١ (١٠٠) ١١١ (١٠١) ١١١ (١٠٢) ١١١ (١٠٣) ١١١ (١٠٤) ١١١ (١٠٥) ١١١ (١٠٦) ١١١ (١٠٧) ١١١ (١٠٨) ١١١ (١٠٩) ١١١ (١١٠) ١١١ (١١١) ١١١ (١١٢) ١١١ (١١٣) ١١١ (١١٤) ١١١ (١١٥) ١١١ (١١٦) ١١١ (١١٧) ١١١ (١١٨) ١١١ (١١٩) ١١١ (١٢٠) ١١١ (١٢١) ١١١ (١٢٢) ١١١ (١٢٣) ١١١ (١٢٤) ١١١ (١٢٥) ١١١ (١٢٦) ١١١ (١٢٧) ١١١ (١٢٨) ١١١ (١٢٩) ١١١ (١٣٠) ١١١ (١٣١) ١١١ (١٣٢) ١١١ (١٣٣) ١١١ (١٣٤) ١١١ (١٣٥) ١١١ (١٣٦) ١١١ (١٣٧) ١١١ (١٣٨) ١١١ (١٣٩) ١١١ (١٤٠) ١١١ (١٤١) ١١١ (١٤٢) ١١١ (١٤٣) ١١١ (١٤٤) ١١١ (١٤٥) ١١١ (١٤٦) ١١١ (١٤٧) ١١١ (١٤٨) ١١١ (١٤٩) ١١١ (١٥٠) ١١١ (١٥١) ١١١ (١٥٢) ١١١ (١٥٣) ١١١ (١٥٤) ١١١ (١٥٥) ١١١ (١٥٦) ١١١ (١٥٧) ١١١ (١٥٨) ١١١ (١٥٩) ١١١ (١٦٠) ١١١ (١٦١) ١١١ (١٦٢) ١١١ (١٦٣) ١١١ (١٦٤) ١١١ (١٦٥) ١١١ (١٦٦) ١١١ (١٦٧) ١١١ (١٦٨) ١١١ (١٦٩) ١١١ (١٧٠) ١١١ (١٧١) ١١١ (١٧٢) ١١١ (١٧٣) ١١١ (١٧٤) ١١١ (١٧٥) ١١١ (١٧٦) ١١١ (١٧٧) ١١١ (١٧٨) ١١١ (١٧٩) ١١١ (١٨٠) ١١١ (١٨١) ١١١ (١٨٢) ١١١ (١٨٣) ١١١ (١٨٤) ١١١ (١٨٥) ١١١ (١٨٦) ١١١ (١٨٧) ١١١ (١٨٨) ١١١ (١٨٩) ١١١ (١٩٠) ١١١ (١٩١) ١١١ (١٩٢) ١١١ (١٩٣) ١١١ (١٩٤) ١١١ (١٩٥) ١١١ (١٩٦) ١١١ (١٩٧) ١١١ (١٩٨) ١١١ (١٩٩) ١١١ (٢٠٠) ١١١ (٢٠١) ١١١ (٢٠٢) ١١١ (٢٠٣) ١١١ (٢٠٤) ١١١ (٢٠٥) ١١١ (٢٠٦) ١١١ (٢٠٧) ١١١ (٢٠٨) ١١١ (٢٠٩) ١١١ (٢١٠) ١١١ (٢١١) ١١١ (٢١٢) ١١١ (٢١٣) ١١١ (٢١٤) ١١١ (٢١٥) ١١١ (٢١٦) ١١١ (٢١٧) ١١١ (٢١٨) ١١١ (٢١٩) ١١١ (٢٢٠) ١١١ (٢٢١) ١١١ (٢٢٢) ١١١ (٢٢٣) ١١١ (٢٢٤) ١١١ (٢٢٥) ١١١ (٢٢٦) ١١١ (٢٢٧) ١١١ (٢٢٨) ١١١ (٢٢٩) ١١١ (٢٣٠) ١١١ (٢٣١) ١١١ (٢٣٢) ١١١ (٢٣٣) ١١١ (٢٣٤) ١١١ (٢٣٥) ١١١ (٢٣٦) ١١١ (٢٣٧) ١١١ (٢٣٨) ١١١ (٢٣٩) ١١١ (٢٤٠) ١١١ (٢٤١) ١١١ (٢٤٢) ١١١ (٢٤٣) ١١١ (٢٤٤) ١١١ (٢٤٥) ١١١ (٢٤٦) ١١١ (٢٤٧) ١١١ (٢٤٨) ١١١ (٢٤٩) ١١١ (٢٥٠) ١١١ (٢٥١) ١١١ (٢٥٢) ١١١ (٢٥٣) ١١١ (٢٥٤) ١١١ (٢٥٥) ١١١ (٢٥٦) ١١١ (٢٥٧) ١١١ (٢٥٨) ١١١ (٢٥٩) ١١١ (٢٦٠) ١١١ (٢٦١) ١١١ (٢٦٢) ١١١ (٢٦٣) ١١١ (٢٦٤) ١١١ (٢٦٥) ١١١ (٢٦٦) ١١١ (٢٦٧) ١١١ (٢٦٨) ١١١ (٢٦٩) ١١١ (٢٧٠) ١١١ (٢٧١) ١١١ (٢٧٢) ١١١ (٢٧٣) ١١١ (٢٧٤) ١١١ (٢٧٥) ١١١ (٢٧٦) ١١١ (٢٧٧) ١١١ (٢٧٨) ١١١ (٢٧٩) ١١١ (٢٨٠) ١١١ (٢٨١) ١١١ (٢٨٢) ١١١ (٢٨٣) ١١١ (٢٨٤) ١١١ (٢٨٥) ١١١ (٢٨٦) ١١١ (٢٨٧) ١١١ (٢٨٨) ١١١ (٢٨٩) ١١١ (٢٩٠) ١١١ (٢٩١) ١١١ (٢٩٢) ١١١ (٢٩٣) ١١١ (٢٩٤) ١١١ (٢٩٥) ١١١ (٢٩٦) ١١١ (٢٩٧) ١١١ (٢٩٨) ١١١ (٢٩٩) ١١١ (٣٠٠) ١١١ (٣٠١) ١١١ (٣٠٢) ١١١ (٣٠٣) ١١١ (٣٠٤) ١١١ (٣٠٥) ١١١ (٣٠٦) ١١١ (٣٠٧) ١١١ (٣٠٨) ١١١ (٣٠٩) ١١١ (٣١٠) ١١١ (٣١١) ١١١ (٣١٢) ١١١ (٣١٣) ١١١ (٣١٤) ١١١ (٣١٥) ١١١ (٣١٦) ١١١ (٣١٧) ١١١ (٣١٨) ١١١ (٣١٩) ١١١ (٣٢٠) ١١١ (٣٢١) ١١١ (٣٢٢) ١١١ (٣٢٣) ١١١ (٣٢٤) ١١١ (٣٢٥) ١١١ (٣٢٦) ١١١ (٣٢٧) ١١١ (٣٢٨) ١١١ (٣٢٩) ١١١ (٣٣٠) ١١١ (٣٣١) ١١١ (٣٣٢) ١١١ (٣٣٣) ١١١ (٣٣٤) ١١١ (٣٣٥) ١١١ (٣٣٦) ١١١ (٣٣٧) ١١١ (٣٣٨) ١١١ (٣٣٩) ١١١ (٣٤٠) ١١١ (٣٤١) ١١١ (٣٤٢) ١١١ (٣٤٣) ١١١ (٣٤٤) ١١١ (٣٤٥) ١١١ (٣٤٦) ١١١ (٣٤٧) ١١١ (٣٤٨) ١١١ (٣٤٩) ١١١ (٣٥٠) ١١١ (٣٥١) ١١١ (٣٥٢) ١١١ (٣٥٣) ١١١ (٣٥٤) ١١١ (٣٥٥) ١١١ (٣٥٦) ١١١ (٣٥٧) ١١١ (٣٥٨) ١١١ (٣٥٩) ١١١ (٣٦٠) ١١١ (٣٦١) ١١١ (٣٦٢) ١١١ (٣٦٣) ١١١ (٣٦٤) ١١١ (٣٦٥) ١١١ (٣٦٦) ١١١ (٣٦٧) ١١١ (٣٦٨) ١١١ (٣٦٩) ١١١ (٣٧٠) ١١١ (٣٧١) ١١١ (٣٧٢) ١١١ (٣٧٣) ١١١ (٣٧٤) ١١١ (٣٧٥) ١١١ (٣٧٦) ١١١ (٣٧٧) ١١١ (٣٧٨) ١١١ (٣٧٩) ١١١ (٣٨٠) ١١١ (٣٨١) ١١١ (٣٨٢) ١١١ (٣٨٣) ١١١ (٣٨٤) ١١١ (٣٨٥) ١١١ (٣٨٦) ١١١ (٣٨٧) ١١١ (٣٨٨) ١١١ (٣٨٩) ١١١ (٣٩٠) ١١١ (٣٩١) ١١١ (٣٩٢) ١١١ (٣٩٣) ١١١ (٣٩٤) ١١١ (٣٩٥) ١١١ (٣٩٦) ١١١ (٣٩٧) ١١١ (٣٩٨) ١١١ (٣٩٩) ١١١ (٤٠٠) ١١١ (٤٠١) ١١١ (٤٠٢) ١١١ (٤٠٣) ١١١ (٤٠٤) ١١١ (٤٠٥) ١١١ (٤٠٦) ١١١ (٤٠٧) ١١١ (٤٠٨) ١١١ (٤٠٩) ١١١ (٤١٠) ١١١ (٤١١) ١١١ (٤١٢) ١١١ (٤١٣) ١١١ (٤١٤) ١١١ (٤١٥) ١١١ (٤١٦) ١١١ (٤١٧) ١١١ (٤١٨) ١١١ (٤١٩) ١١١ (٤٢٠) ١١١ (٤٢١) ١١١ (٤٢٢) ١١١ (٤٢٣) ١١١ (٤٢٤) ١١١ (٤٢٥) ١١١ (٤٢٦) ١١١ (٤٢٧) ١١١ (٤٢٨) ١١١ (٤٢٩) ١١١ (٤٣٠) ١١١ (٤٣١) ١١١ (٤٣٢) ١١١ (٤٣٣) ١١١ (٤٣٤) ١١١ (٤٣٥) ١١١ (٤٣٦) ١١١ (٤٣٧) ١١١ (٤٣٨) ١١١ (٤٣٩) ١١١ (٤٤٠) ١١١ (٤٤١) ١١١ (٤٤٢) ١١١ (٤٤٣) ١١١ (٤٤٤) ١١١ (٤٤٥) ١١١ (٤٤٦) ١١١ (٤٤٧) ١١١ (٤٤٨) ١١١ (٤٤٩) ١١١ (٤٥٠) ١١١ (٤٥١) ١١١ (٤٥٢) ١١١ (٤٥٣) ١١١ (٤٥٤) ١١١ (٤٥٥) ١١١ (٤٥٦) ١١١ (٤٥٧) ١١١ (٤٥٨) ١١١ (٤٥٩) ١١١ (٤٦٠) ١١١ (٤٦١) ١١١ (٤٦٢) ١١١ (٤٦٣) ١١١ (٤٦٤) ١١١ (٤٦٥) ١١١ (٤٦٦) ١١١ (٤٦٧) ١١١ (٤٦٨) ١١١ (٤٦٩) ١١١ (٤٧٠) ١١١ (٤٧١) ١١١ (٤٧٢) ١١١ (٤٧٣) ١١١ (٤٧٤) ١١١ (٤٧٥) ١١١ (٤٧٦) ١١١ (٤٧٧) ١١١ (٤٧٨) ١١١ (٤٧٩) ١١١ (٤٨٠) ١١١ (٤٨١) ١١١ (٤٨٢) ١١١ (٤٨٣) ١١١ (٤٨٤) ١١١ (٤٨٥) ١١١ (٤٨٦) ١١١ (٤٨٧) ١١١ (٤٨٨) ١١١ (٤٨٩) ١١١ (٤٩٠) ١١١ (٤٩١) ١١١ (٤٩٢) ١١١ (٤٩٣) ١١١ (٤٩٤) ١١١ (٤٩٥) ١١١ (٤٩٦) ١١١ (٤٩٧) ١١١ (٤٩٨) ١١١ (٤٩٩) ١١١ (٥٠٠) ١١١ (٥٠١) ١١١ (٥٠٢) ١١١ (٥٠٣) ١١١ (٥٠٤) ١١١ (٥٠٥) ١١١ (٥٠٦) ١١١ (٥٠٧) ١١١ (٥٠٨) ١١١ (٥٠٩) ١١١ (٥١٠) ١١١ (٥١١) ١١١ (٥١٢) ١١١ (٥١٣) ١١١ (٥١٤) ١١١ (٥١٥) ١١١ (٥١٦) ١١١ (٥١٧) ١١١ (٥١٨) ١١١ (٥١٩) ١١١ (٥٢٠) ١١١ (٥٢١) ١١١ (٥٢٢) ١١١ (٥٢٣) ١١١ (٥٢٤) ١١١ (٥٢٥) ١١١ (٥٢٦) ١١١ (٥٢٧) ١١١ (٥٢٨) ١١١ (٥٢٩) ١١١ (٥٣٠) ١١١ (٥٣١) ١١١ (٥٣٢) ١١١ (٥٣٣) ١١١ (٥٣٤) ١١١ (٥٣٥) ١١١ (٥٣٦) ١١١ (٥٣٧) ١١١ (٥٣٨) ١١١ (٥٣٩) ١١١ (٥٤٠) ١١١ (٥٤١) ١١١ (٥٤٢) ١١١ (٥٤٣) ١١١ (٥٤٤) ١١١ (٥٤٥) ١١١ (٥٤٦) ١١١ (٥٤٧) ١١١ (٥٤٨) ١١١ (٥٤٩) ١١١ (٥٥٠) ١١١ (٥٥١) ١١١ (٥٥٢) ١١١ (٥٥٣) ١١١ (٥٥٤) ١١١ (٥٥٥) ١١١ (٥٥٦) ١١١ (٥٥٧) ١١١ (٥٥٨) ١١١ (٥٥٩) ١١١ (٥٦٠) ١١١ (٥٦١) ١١١ (٥٦٢) ١١١ (٥٦٣) ١١١ (٥٦٤) ١١١ (٥٦٥) ١١١ (٥٦٦) ١١١ (٥٦٧) ١١١ (٥٦٨) ١١١ (٥٦٩) ١١١ (٥٧٠) ١١١ (٥٧١) ١١١ (٥٧٢) ١١١ (٥٧٣) ١١١ (٥٧٤) ١١١ (٥٧٥) ١١١ (٥٧٦) ١١١ (٥٧٧) ١١١ (٥٧٨) ١١١ (٥٧٩) ١١١ (٥٨٠) ١١١ (٥٨١) ١١١ (٥٨٢) ١١١ (٥٨٣) ١١١ (٥٨٤) ١١١ (٥٨٥) ١١١ (٥٨٦) ١١١ (٥٨٧) ١١١ (٥٨٨) ١١١ (٥٨٩) ١١١ (٥٩٠) ١١١ (٥٩١) ١١١ (٥٩٢) ١١١ (٥٩٣) ١١١ (٥٩٤) ١١١ (٥٩٥) ١١١ (٥٩٦) ١١١ (٥٩٧) ١١١ (٥٩٨) ١١١ (٥٩٩) ١١١ (٦٠٠) ١١١ (٦٠١) ١١١ (٦٠٢) ١١١ (٦٠٣) ١١١ (٦٠٤) ١١١ (٦٠٥) ١١١ (٦٠٦) ١١١ (٦٠٧) ١١١ (٦٠٨) ١١١ (٦٠٩) ١١١ (٦١٠) ١١١ (٦١١) ١١١ (٦١٢) ١١١ (٦١٣) ١١١ (٦١٤) ١١١ (٦١٥) ١١١ (٦١٦) ١١١ (٦١٧) ١١١ (٦١٨) ١١١ (٦١٩) ١١١ (٦٢٠) ١١١ (٦٢١) ١١١ (٦٢٢) ١١١ (٦٢٣) ١١١ (٦٢٤) ١١١ (٦٢٥) ١١١ (٦٢٦) ١١١ (٦٢٧) ١١١ (٦٢٨) ١١١ (٦٢٩) ١١١ (٦٣٠) ١١١ (٦٣١) ١١١ (٦٣٢) ١١١ (٦٣٣) ١١١ (٦٣٤) ١١١ (٦٣٥) ١١١ (٦٣٦) ١١١ (٦٣٧) ١١١ (٦٣٨) ١١١ (٦٣٩) ١١١ (٦٤٠) ١١١ (٦٤١) ١١١ (٦٤٢) ١١١ (٦٤٣) ١١١ (٦٤٤) ١١١ (٦٤٥) ١١١ (٦٤٦) ١١١ (٦٤٧) ١١١ (٦٤٨) ١١١ (٦٤٩) ١١١ (٦٥٠) ١١١ (٦٥١) ١١١ (٦٥٢) ١١١ (٦٥٣) ١١١ (٦٥٤) ١١١ (٦٥٥) ١١١ (٦٥٦) ١١١ (٦٥٧) ١١١ (٦٥٨) ١١١ (٦٥٩) ١١١ (٦٦٠) ١١١ (٦٦١) ١١١ (٦٦٢) ١١١ (٦٦٣) ١١١ (٦٦٤) ١١١ (٦٦٥) ١١١ (٦٦٦) ١١١ (٦٦٧) ١١١ (٦٦٨) ١١١ (٦٦٩) ١١١ (٦٧٠) ١١١ (٦٧١) ١١١ (٦٧٢) ١١١ (٦٧٣) ١١١ (٦٧٤) ١١١ (٦٧٥) ١١١ (٦٧٦) ١١١ (٦٧٧) ١١١ (٦٧٨) ١١١ (٦٧٩) ١١١ (٦٨٠) ١١١ (٦٨١) ١١١ (٦٨٢) ١١١ (٦٨٣) ١١١ (٦٨٤) ١١١ (٦٨٥) ١١١ (٦٨٦) ١١١ (٦٨٧) ١١١ (٦٨٨) ١١١ (٦٨٩) ١١١ (٦٩٠) ١١١ (٦٩١) ١١١ (٦٩٢) ١١١ (٦٩٣) ١١١ (٦٩٤) ١١١ (٦٩٥) ١١١ (٦٩٦) ١١١ (٦٩٧) ١١١ (٦٩٨) ١١١ (٦٩٩) ١١١ (٧٠٠) ١١١ (٧٠١) ١١١ (٧٠٢) ١١١ (٧٠٣) ١١١ (٧٠٤) ١١١ (٧٠٥) ١١١ (٧٠٦) ١١١ (٧٠٧) ١١١ (٧٠٨) ١١١ (٧٠٩) ١١١ (٧١٠) ١١١ (٧١١) ١١١ (٧١٢) ١١١ (٧١٣) ١١١ (٧١٤) ١١١ (٧١٥) ١١١ (٧١٦) ١١١ (٧١٧) ١١١ (٧١٨) ١١١ (٧١٩) ١١١ (٧٢٠) ١١١ (٧٢١) ١١١ (٧٢٢) ١١١ (٧٢٣) ١١١ (٧٢٤) ١١١ (٧٢٥) ١١١ (٧٢٦) ١١١ (٧٢٧) ١١١ (٧٢٨) ١١١ (٧٢٩) ١١١ (٧٣٠) ١١١ (٧٣١) ١١١ (٧٣٢) ١١١ (٧٣٣) ١١١ (٧٣٤) ١١١ (٧٣٥) ١١١ (٧٣٦) ١١١ (٧٣٧) ١١١ (٧٣٨) ١١١ (٧٣٩) ١١١ (٧٤٠) ١١١ (٧٤١) ١١١ (٧٤٢) ١١١ (٧٤٣) ١١١ (٧٤٤) ١١١ (٧٤٥) ١١١ (٧٤٦) ١١

وكذلك في الآية الثانية فقط. أن، وأن إذا دخل على الفعل المضارع أغاربت الاستفهام، وذلك بوجوب أن لا يكون كالقديم معانيه بدوياً لم. ب. فلا بد من تأويل، عتباؤها على وجه يوافق دلالة الفعل، وقول. إن المراد مايسعه المذكور في هذه الآيات مشقة الإلهاء والإكراه، وهذا مظاهر في كتاب الله عز وجل، قوله. «إن فتنة فتزل عليهم من السماء» الآية ففعلت استعظيم لها خاصية. (١) وقال أيضاً. «ولو شاء ربك لأمن من في الأرض كلهم جميعاً فماذا تمكروه الناس حتى يكونوا مؤمنين» (٢) ميثاقاً (٣) على أنه لو شاء أن يكرهمهم على الإيمان وبخلافهم على ثبات أمكته غير أنه أمهمهم ووكلمهم إلى احسانه، حتى إن أحسنوا الاختيار بأنفسهم استحقوا من الله الكرامة، وإن أسأوا الاخبار استحقوا الإهانة، فينبى فكلمهم ولا يبطل الاستعظام أصلاً ورأساً.

ثم بعد هذه الجملة صرحهم بما في كتاب الله تعالى مما يدل على فساد مذهبهم في هذا الباب، وهو قوله. «سيقول الذين أشركوا لو شاء الله» (١) وسبب في دلالة في هذا الباب قال تعالى حاكياً عنهم. «سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما نشر كنا ولا آباءنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم» (٢) الآية. حتى الله تعالى صريح مذهب هؤلاء النعم من المشركين، ثم كذبهم بقوله. كذلك كذب الذين من قبلهم، وقال بعده. «حتى ذاقوا بئسنا» والبأس هو العذاب فينبى استعظامهم من جهة الله تعالى هذه المذلة، وقال بعد ذلك. «هل عندكم من علم فتخرجوه لنا في يتبعون إلا الفتن» (٣) مسبباً بذلك أنهم على الصلاة ثم قال. «إن يتبعون إلا الفتن» بين في ذلك أنهم سلكوا في ظنك طريقه التقليد والقل، وحتم الآية بقوله. «إنهم لا يقرضون» مفرعاً لم ودالا

لا يستعمل بالقرآن على مكس فوهم

على كذبهم لأن الخرص إنما هو الكذب، قال تعالى. «فقل للمشركين» (١) أي آمن الكذابين بهذه الآية على ما يرى تدل على عدم هذه المقالة من عدم الوحد كلاً

وما سدى به أي شر الأسعري وغيره، من أن القديم على عدم هذه المقالة لأنها وردت منهم على طريق العلم، فعقول عن الظاهر، لأن في الظاهر ما يمنع من ذلك، لأنه لا يكذب المستعري، ولا يقال له هل عندك من علم بها بقوله؟ ولا يقال له إن أنت إلا مبع الطل

حصل في أنه تعالى لا يجوز أن يمدح أطفال المشركين بدوياً أبائهم (٢) وقد دخل حجة هذا الكلام فيما تقدم، غير أنه وجه الله أفرد به بل ذكر لأن بعض المخبر قد حلفت في ذلك ومطقت شبهة كيكه سداً كرها من عدم إن شاء الله تعالى وبه الثقة

ومحى قبل الاشتغال بالآلة على هذه المسألة بذكر حقيقة التعذيب

اعلم أن التعذيب بإحصال العذاب إلى الغير، والعذاب هو الضرر حاله المستحق عن طريق الاستحقاق والإلهاء، وهذا، فالذي يفتى على أنه تعالى لا يجوز أن يمدح أطفال المشركين بدوياً بهم هو أن تعذيب الغير من غير دسب ظلم والله تعالى لا يجوز أن يكون ظلالاً بأفان الآمة، ولأنه مع، والله تعالى لا يفعل الصبيح لعله يصححه ويصاها عنه

(١) أنذاريات ١

(٢) من اللامى الظاهر في ذلك قوله. «من دسب من دسب عا» من يمسك به، ويجب كونه سائلاً ومن الله على، أن ذلك مع هذا وصار من أمم من أمم من أمم الأيمان والأمر، لا من هذه، فلو لا قدسحه بغير، ووجهه عاها دسب مع، من حذر التهم به لبالا من ٣١١

(٣) وردت مسياً

(٤) الآية ١٨

(٥)

(٦) الآية ١٨

(٧)

أعمال المشركين لا يمدحون بدوياً أبائهم

وقد استدلل رحمه الله تعالى على هذه المقالة سبباً على أن الدلالة السميعة من الكتاب والسنة توافق ما ذهبنا إليه واعتقدناه في ذلك .

ثما يدل على ما ذكرناه من أنساب الله ، قوله تعالى : **« وما كنا معذبين حتى نبين رسولاً »** (١) ومعلوم أن الأطفال لم يبعث إليهم الرسل ، مع أن لا يسمعون الله تعالى على ما قوله ، وقوله : **« كل نفس بما كسبت رهينة »** والطفيل لا يكتسب إثماً حتى يعذب .

ومن السنة ، ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : **« مع العلم من الصبي حتى يبلغ »** فيبين أن العلم مرموع عنه ، وإن يكون كذلك إلا ولا يحسنه ، فيصح أن يذهب أطفال المشر كمن ظلم ، وأنه تعالى لا يجدره .

فإن قيل : إن ذلك وإن كان صورته صورة الظلم ، فإنه لا يضح من الله تعالى ، مع العلم إذا أصبح وإنما يضح لو قوعه على وجه متى وقع على ذلك الروح فيصح من أي ظلم كان ، سواء وقع من الله تعالى أو من غيره .

فإن قيل : ما أنكرتم أن ذلك لا يصح منه لأنه ما لبث الرضا والمبالا يصل في ملكه ما شاء ، بخلاف الواحد منا .

فيلزم : إن كان علم جميع الظلم على الجملة صفة رتبة أو عدمه ، بما صح لشكوه ظلمه ، علم أنه لا يختلف باختلاف القاعد له سو ، كان مالكاً أو لم يكن مالكاً .

وبعد ، فإننا لا نعلم أن الثالث أن يصر في ملكه كيف شاء ، فهو أحدنا أو أمي عمره في بناء دار ، ورخرها ورثتها ويدل الجهد في ترويضه ويحسب أنه أحد في عدمه ، فإنه يجمع من نك ورخر ولا يمكن .

ولذلك لو حمل عليه على المساق العظيمه حتى يحصل منه ما من الله به ثم أراد أن يخرقها ، فإنه يجمع من إخراجها وإدخالها من غير ولا يمكن من ذلك ، بل يجمع قوله .

فإن قيل : إن أحد ربه يجمع من هذه الأمور ولا يحسن منه ذلك لأنه ليس بمالك حقيقه ، فله مثل ذلك نفس أكثر من أن يعود له بمصرفه ولا من صريح نسيه ، وهذه حال الواحد منا ، فكيف يجمع من كونه مالكاً ؟

فإن قيل : إن هذه الأمور إنما تقيح من الواحد منا لأجل النسي وهو غير ظاهر في الله تعالى ، فإذن له . وقد ذكرنا أن النسي لا تأثير له في جميع شيء من الأشياء ، ولا ذلك وبإلا كان عب ليس لا يعرف الله ولا النسي أن لا يعرف الله هذه من عند من العبد وغيره ، ومعلوم أن هؤلاء الثلاثة يرقون قبح العلم مع إسكارهم للأول والآخر والناهي ، ومتى قالوا : إنهم لا يعرفون مع العلم على الحقيقة وإنما يتصورونه ، قلنا : هذا محال ، ولو أمكن أن ذلك هو ، لا يمكن أن يقال منه في العرفه من الله والدين ، فلهذا : إنهم لا يعرفون . فلهذا : إنهم يتصورونه ، وقد عرف حلاله ، ووجه جمع بينهم ، هو لأن مدون النبي في أحدهما ، كسكون النبي في الآخر ، فهذا جملة الكلام في ذلك .

وتجالت في هذا الباب شيء :

من حلفتها ، قولهم : إن الكفار آدموا هذا بمن يعذب أطفالهم .

فإن عدت المع من غير ذب ظلم ، وقوله تعالى : **« أن يعمل الظالم »** وقد روي عنه عن ذلك قوله : **« ولا مرد وازرة ورو أخرى »** (٢) وهذا **« ولا يظلم ربك أحداً »** (٣) .

وسد ، فلو كان الأمر كما ذكرتموه لكان يجب أن يمدوا في سد بابهم ، وقد علم خلافه

ورعنا يورجون هذا الكلام على وجه آخر فيقولون : لو كان ذلك من الوالد ، فذلك يحسن تعديبه بدب والده ، قبل له . هذا خبر الكلام وحصل من القول ، إذا لاشد في كونه حين صدق . لا أحدهما تأمل الآخر ولا يلتزم هو به ، وبه أمكن هذا . ذكره في مثله في دار الدنيا ، فكان يجب أن يحدد الولد تصرف والده ، وأن تقطع به سرقة ، ومعلوم خلافه

وبما يتعلقون به ، فوهم : في تعذيب أولاد الكفرة كتعذيب . لأن الكافر إذا رأى مرة عنه سبب بين أطياف الجيران كان أشد عليه من أن يعذب نفسه ، فيحسن تعذيبهم لهذا الوجه وحواسنا ، أنه لو كان على عادته إلا أنه لا يخرج من أن يحسن تعذيب من لا ذنب له ، وتعذيب من لا ذنب له قبيح ، والله تعالى لا يصل القبيح على ما مر

وسد ، فلو حار ذلك في الآخر للهالة التي ذكرتموها : مثله ، فكان يجب إذا رما أبوه أن يرحم هو ، وإلا . لو أن عصم به ، فقدف أن يحار ، وقد عرف خلاف ذلك

وأحد ما يؤولونه ، أنه تعالى إذا علم من حالهم أنهم إذا لموا . ويحسن تعذيبهم وحواسنا ، أن هذا ثابت في أطفال المسلمين فيجب أن . بتعذيبهم ، ومعلوم خلافه

وسد ، وهذا حورثم أن الله تعالى يعذب أطفال المشركين لأنه علم ،

حالتهم أنهم إذا لموا كبروا ، فملا حورثم أن يحرق الله تعالى كثير من الآخر . في . حرم وسد به فيها ويحسن ذلك به ، لأنه علم من أحوالهم (١) أنهم إذا خلقوا وكلموا كبروا ، وقد عرفنا فسادهم ، وسد فكان يجب أن هذه عصب هذه الحشود على وجه العموم ، لأن المعلوم من حالهم أنهم لو لموا لم يركبوا هذه الكبائر من القذف والسرقة ، ومعلوم خلافه

ومن به عرر من قال إن الله تعالى يأمر أطفال المشركين يوم القيامة بدخول النار فلا يعمرون ويعصون الله تعالى ، ففتوحون العموم بذلك وحواسنا ، فيصنع هذا أولاد الكفرة ، وهلا قلتم ذلك في عرر من الأطفال ، على أن هذا يوجب أن يكون في الآخرة در سكلف ، والدلالة قد دلت على خلافه .

ورعنا سلقون بالأخبار فيقولون أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لما سأله حذيفة عن أطفال ما كانوا في الجنة . « فوشفت لأسمعتك في النبوة (٢) وجواننا أن هذا الخبر من أخبار الآحاد ، وسألتنا طريقها للمع .

وسد ، هو صرح هذا الخبر فتراد بالأطفال البالغون ، والطفل قد يذكر ويراد به البالغ ، قال الشهر :

عرصت بطنم والخليل تردى بأطفال الحروب مشيرات

وأحد ما سلقون به في هذا الباب ، أن حكم أطفال المشركين حكم آياتهم في الاسم والحكم ، فيجب أن يكون حكمهم حكم آياتهم في التعذيب .

(١) وردت ، حاشية

(٢) أي صياحهم ويكادهم : انظر في النهاية في غريب الأثر لابن الأثير ، د. الصادق مع شيب

اليهودية والنصرانية و... لا أنه نصراني ، فمن هذا ، يـ لا يجوز في هذا الفصل .

### فصل في الآلام

اعلم ، أن القول بوجه حسن الآلام وقبحها على كثر من الناس .

واعتقد بعضهم أن الآلام تبعه كلها ، والملازمة لها ، فاشبهوا ذلك فاعلم ، لما اعتقدوا أن الفاعل لا حد لا يجوز أن يكون فاعلاً له شيء ، وهم التنوية .

واعتقد آخرون أن الآلام لا حسن ولا راحة فيها ، فاشبهوا على هذا الوجه ، ثم لما رأوا وصول هذه الآلام إلى الأطفال والبهائم الذين لا يستحقونها عجزوا :

حال بعضهم . إيه كانوا في قلب آخر فعصوا الله تعالى فيه فعلمهم إلى حد القالب وعاقبهم بهذه العقوبات ، وهم أصحاب الناسخ ، فتعوا أن يكون الحق والحساس هذه الحجة للشار إليها وأثبتوا غيرها .

وآخرون استصغروا هذه النقلة من أهل النسخ ، فدعوا محسوسات ، وقالوا إن الأطفال والبهائم لا يحسون شئاً من هذه الآلام الله ، وهم الكفرة ومنهون إلى ابن أخت عبد الواحد .

واعتقد الجيرة أن الآلام يسر حسنها وقبحها بحال فاعلمها ، فإن كان فاعلها القديم جل وعز يحسن منه سواء كان ظلاً أو اعتباراً ، وإن كان فاعله الواحد منا لا يحسن ! واعتلوا لذلك بأنه تعالى مالك ، ولذلك أن يصل في ملكه ما يشاء<sup>(١)</sup> . ونحن نورد قبل الشروع في المسألة أصلاً يمكن

وجواب ، إنما لا سلم أن حكمهم حكم آباءهم في الاسم ، لأن المصمم الذي لا يشك أن من يرمي لا يسي مشكاً ولا يوداً ولا نصرانياً ، وأما في الحكم فإنهم لا يسمون على كفر آباءهم ، ولا تؤخذ منهم الجيرة ، غير ذلك من الأحكام ، وأما ما سمع من ثمة كنه وتوارثه والحمد لله في مقدور المسس ، فبشي يكون تحييراً بينهم وبين أعمال المسلمين لا غير

قالوا كتب تصح هذا ، مضمون أن حكمهم حكم آباءهم في نسي والعمل قلنا أما النسي حسن هو على ط من العقوبة ، وإنما يكون على طريق الامتناع والامتناع من حبه الله تعالى ، ومنه على موصيهم على ذلك أنه ، صلاً عليه ، موفيه على ذلك ، وصار لحال من كالحال في الآلام السرية بالأطفال وغير الأطفال ، وأما القتل فلا شبهة فإن النبي صلى الله عليه وسلم من عن أولاد الكفر والنساء والبهائم ، ومنى شعروا ، لادم في عو قتلهم لأن ذلك ليس به ، لم وإنما هو شديد على الكفرة ، والله تعالى موصيهم على ذلك أعو بوق عليها .

فإن قيل أليس قد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد فطرته وإنما أبواه يهودانه ونصرانه ومجسانه<sup>(٢)</sup> قلنا - هذا الخبر يدل على صحة ما ذهب إليه ولا ينافي لكم به أحد ، فيه أن كل مولود يولد فطرته ، ومن مدحكم أن حسن المولودين يولدون على الفطرة والنسب إلا يولدون على الكفر ، فكيف صح قولكم ذلك ؟ وأيضاً فيه أن أبويه يهودانه ونصرانه ومجسانه ، ومن مدحكم أنه تعالى لسوى كل ذلك ، وأنه على الحقيقة يهوده ويمجسه ونصرانه ثم قول إن الرد بالخبر أن أبوه<sup>(٣)</sup> .

(١) انظر ابن الأثير ، النهاية في غريب الأثر ، باب الله ، مع الله .

(٢) انظر القائل في التمهيد ٢١٢

تخرج كلام هؤلاء الخالفين عليه ، فنقول

إن الآلام كغيرها من الأفعال وأسباب تنفع سره وتحسن أخرى ، فإن حسن دأبا عسى به حجة ، متى وقع على ذلك الوجه حسن من أى فاعل كان ، وهكذا في القبح ، وجهه ذلك أن الألم إنما يحسن إذا كان فيه مع أودع ضرر أعظم منه ، واستحقاق ، أو العسر لأحد الوجهين المتضمنين ، فإن من الاستحقاق لا يقوم مقام العسر خلافا لما يحكى عن شيخ أبي هاشم ، لأن من آلم غيره نظير الاستحقاق ، لا يأس أن يكون ممدما على صم ويصح ، والإقدام على ما لا يأس كونه فيجاء بحيلة الإقدام عليه مع القطع ، فلا يمكن إسكار ما قلناه من أن في الآلام ما ينفع وفيها ما يحسن ، لأن كل عاقل يعلم بكمال عقله فيجيب كثير من الآلام كالظلم المبرح وغيره وحسن كثير منها كدم المستحق قديم وما يجري مجراه .

إذا ثبت ذلك ، فلهذا يوضح أن الحسن منها إنما يحسن لما ذكرناه من النفع ودفع الضرر والاستحقاق ، هو أن كل عاقل يستحسن تكاليفه على تحمل العسر ومعاملة السهر طلقا للأرباب والآداب ، ولا يستحسن ذلك إلا بدخوه من النفع ، وهكذا فإنه يستحسن شرط الأدب والمعاملة والنصد ، ولا يستحسن له يستد فيه من ارتجاع الضرر ، ويستحسن مذهب من أساء إليه ، ولا وجه له إلا الاستحقاق ؛ فحصل من ذلك أن الألم متى حصل على وجه من هذه الوجوه التي ذكرناها حسن لا بحيلة ، ومتى خرج عن هذه الوجوه لم يحسن . لا يكون فيجاء . ولما جعل الوجه في حبه حصول النفع ودفع الضرر على كل حال ، بل إن حصل ذلك فهو الوجه في حبه ، وإن لم يحصل فإن ظن ذلك يكون وجهاً في حبه ؛ والدليل عليه أن أحدهم يحسن منه تكليف المشاق وتحسن الأسعار طلباً لا معلوم والآداب وغير ذلك مع أنها كلها مطلوبة ، وكذلك عند

يحسن منه النصد ، وإن لم يقطع على أنه يدفع به ضرر عنه ، فإنه إنما يحسن منه ذلك للظن

وإذا تدرت هذه الحجة ، فقد بطل ما فاته الثبوت من أن الآلام كلها فيجدة لتعود النفع عنها ، وإن كان قد أعاد معانيهم هذه في موضع آخر وأوردنا عنهم المسائل التي أوردوها الشيوخ عليهم ، فلا طائل في تطويل الكلام

وبطل أيضاً قول أهل النسخ ، القائلين بنقل الأوجع في الدنيا كل ، ضد ينسأ أن الألم قد يحسن لنفع وقد دفع الضرر كما يحسن للاستحقاق

وبطل أيضاً قول البكرية

وقد أيضاً قول الجارية ، حيث قالت : إن الاعتدال في حسن الآلام وفيها الحال الفاعل فإن كان الفاعل هو الله تعالى حسن وإلا لم يحسن ، لما ذكرناه من أن الألم إنما يحسن لهذه الوجوه التي ذكرناها وقبح تنميه عن هذه الوجوه ، فلا يختلف الحال في ذلك بحسب اختلاف الفاعلين

ونعود مد هذه الحجة فنقول : إنما يملك الله تعالى من الآلام لا يخلو ؛ إما أن يوصله إلى المكلف أو إلى غير المكلف ، فإن أوصله إلى غير المكلف فلا بد من أن يكون في معاقبته من الأعوان ما يوفى عليه ، وأن يكون فيه اعتبار المكلفين ، لخرج بالأول عن كونه ظلالاً ، وبالثاني عن كونه عتقا ؛ فإن أوصله إلى المكلف فلا بد فيه من الأمر من جميعا العوض والاعتبار ، إلا أن الاعتبار ههنا إما أن يكون اعتباراً له فقط ، أو لغيره ، أو له ولغيره جميعا ، وإن استبعد قاصي القصاص أن يكون اعتباراً لغيره ، ولا يكون اعتباراً له مع أنه أحسن به . وهذا وجه له ولما كان يحسن من الله تعالى الإيلام ، وقد يحسن



لوجه آخر وهو الاستحقاق على ما حوله في المعاد ، فأما إذا خرج عن هذين الوجهين فلا ، حتى أنه لا يحسن من الله تعالى دفع الضرر ، لأن الله تعالى قادر على أن يدفع ذلك الضرر من دون هذا الإلزام ، فالإلزام والحال هذه يكون عتاً لا فائدة فيه .

إلا أن هذه الطريقة يمكن استخدامها في الدعاء ، فبما أن الله تعالى قادر على إبطال هذا الضرر من النعم إليه فلا معنى للإلزام سكي يوصفه إليه ، ومتى فانا إن مع النعم اعتباراً كان له أن يحجب مثله ، فالأولى أن نقول : إن ذلك الضرر إما أن يكون مصدعة أو معسدة ، فإن كان مصلحة فلا سبيل إلى دفعه بل يجب عمله ، وإن كان معسدة فلا سبيل إلى فعله لتجنبه ، فكيف يحسن من الله تعالى الإلزام لئلا يعمل قبيحاً .

هذا إذا كان كل واحد من الضررين من جهة الله تعالى

فأما إذا كان الضرر المدعوع من جهة غير الله تعالى فلا يحوز إما أن يكون من جهة المكلف أو من جهة غير المكلف ؛ فإن كان من جهة المكلف فلا محذور إما أن يكون مصلحة أو معسدة ، فإن كان مصلحة فلا سبيل إلى دفعه ، وإن كان معسدة فالواجب أن يدفعه الله تعالى بالنهي والوعيد ، فأما أن يؤلف ليدفع به عنه ذلك الضرر فلا ، وهكذا إذا كان من جهة غير المكلف ، فإنه إما أن يكون مصلحة فلا سبيل إلى دفعه ، أو يكون معسدة فالواجب أن يدفعه الله تعالى من ذلك ولا يمكنه من ، لأن يؤلفا لمكانه ، فصح أنه تعالى لا يصح أن يعمل الإلزام لدفع الضرر وإن حسن منه فعله للنعم والاستحقاق على ما تقدم

إذا ثبت هذا ، فنقول من قال إن الألم لا يحسن إلا إذا كان مستحقاً لا يجه .

إما أن يريد به أنه لا يحسن إلا للاستحقاق سواء كان من جهة الله تعالى أو من جهة غيره ، وذلك قد أبطلناه عما تقدم ، فلفظ ذكرنا أنه يحسن للنعم ولدفع الضرر كما يحسن للاستحقاق ، وإما أن يريد به أنه وإن حسن من العباد لطلبه الوضوء فلا يحسن من الله تعالى إلا مستحقاً ، فالكلام عليه هو أن نقول : لو كان الأمر على ما ذكرته لكان يجب ألا يحسن من الله تعالى إيلام من لا يستحق الإيلام ، ومعلوم أن الأنبياء مع أنهم لا يستحقون ذلك رعا نصيبهم الكلام العظيمة

فإن قالوا : ما أكرتم أنهم يستحقون الألم فكيف أرسكوها قبل البينة ؟ قلنا : إن الأنبياء لا محذور عليهم الكبار لا قبل البينة ولا بعدها

وأيضاً ، هو كان كذلك لكان يجب إذا تاب المرء أن يبرأ ، لأن التوبة تزيل الذنب ونسفته ، ومعلوم خلافه

وعما يوضح لك عدد أصحاب النقل القائلين بأن هذه الأرواح تنقل هذه الهياكل وأن الإنسان متى عمى الله تعالى في قلبه نقله إلى قلب آخر وعنده حيه ، هو أنه لو كان كذلك لكان يجب أن تدرك أحداً ما كان يجري عليه من الأمور العظيمة ، نحو انصية الوالدين ، والمصادرة لأموال العبيسة ، ونحو الرأفة والقضاء والتفريط وما جرى مجراه وهو في ذلك القالب . لأن ما ذكرناه من كمال العمل ، والمعلوم أن أحداً من الناس لا يدرك شيئاً من هذه الأحوال وهو في هذا القالب ، فقد ما قالوه .

ومى قالوا : إن نقل روال العقل يجمع من ذلك طيس الأمر على ما ظنوه ، فإن قاصى بقية أورئيس محلة بوجس مدة من الزمان ، ثم أفاق وتاب إلى عقله ورجع إليه به ، لتذكر أنه كان قاصى تلك البلية أو رئيس تلك المحلة ، وهذا

هو الجواب إذا قلوا : إنما لا يذكر ما يجري عليه بطول المد ، لأن طول المد  
عمالا يؤثر في مثل هذه الأمور النظام ، وإنما تأثيره فيما لا خطر له . فقد سئل  
قول أصحاب التناسخ

ودخل صدقون البكرة أيضاً تحت هذه الجملة ، على أنهم لم يسموا  
أسماءهم من حد من يكلمهم ، فإن عامة ما على المرء أن يسعى الكلام محصاه إلى  
مأسله ضرورة ، في دفع تشاهدات ، وأكبر المعلومات ، ووجد الضروريات ،  
فلا سبيل إلى مكالته

ومن أقوى ما يورد على هؤلاء أن قال ابن الحليف بدءاً ، معهم أنه  
لا يملك من الذم ، فكيف يحسن مع هذا ، القول بأن الأثم لا يحسن إلا  
مستحقاً ؟ وهذا كما يمكن إرادته على القائلين بالفعل ، يمكن إيراد كلام البكره  
أيضاً به .

ثم إنه رحمه الله ، سئل عنه عن كلامنا الأول من أنه لا يحسن منه الإلزام  
إلا للمعص والاعتبار والاستحقاق ، فقال إذا كان الله تعالى هو الذي خلقنا ،  
وخلق فينا الحياة والقدر والشهوة والسمع والبصر ، جهلاً حاراً له أن يؤلم من  
دون المعوض أو الاستحقاق على الحد الذي ذكرتموه ؟

وهذا السؤال يمكن أن يورد على وجهين :

أحدهما ، أن يقال : إذا كان الله تعالى هو المنعم المتصل الذي خلقنا وخلق  
فيما الحياة والقدر والشهوة والشئى ، فإن له أن يمد هذه النعم أو واحدة  
منها كما يشاء فإن للمعبر أن يمد العار به ، فكذلك سبيل التذم به تعالى  
مع هذه النعم التي هي الحياة والقدر والشهوة وغيرها لأنهما كالنوازي ، وعلى  
هذا قلوا :

إنما الهدايا هبات وعوار مترده  
ثقة بعد رجاء ورجاء بعد شدة

والثاني ، أن يقال : إنه تعالى إذا كان أنعم علينا بهذه المعروب من النعم لله  
أن سبعا بهد القدر من الإلزام ، وصار الحال فيه كالحال في التوالد إذا أنعم  
على ولده بصروب من النعم ، ثم قال له مره : تناولى الكور ، أو سعى ماء ،  
فكما أن ذلك يحسن به فلا يجب أن يكون في معاملة عوص ولا استحقاق ،  
كذلك هنا

والجواب ، أما الأول فلا يصح ، لأنه ليس للنعم سب النعمة على الإطلاق ،  
بل لابد من أن تكون مشروطاً بأن لا تنقص ضرر النعم عليه ضرراً يجمع  
معه ومع الاعتداد به ، وهكذا قول في استرداد العار من جهة النقل ؟ على  
أن الشرع أباح لنا استردادها وإن أنعم المسعير بردها ، وصح له في مقابلة  
ما يلحقه من النعم أعواناً موفية عليه .

وأما الثاني ، فلا يصح أيضاً ، لأنه ليس للنعم على غيره أن يؤلمه لمكان  
نعمه ، فمعلوم أن من يصدق على غيره بدم ، لا يجوز له أن يكلفه من بعده  
التكاليف الشقة ، كأن يأخذه مثلاً بتطيين سطوحه والقيام بمهارة دوره ، إلى  
غير ذلك ، بل للنعم عليه أن يسكر عنه ذلك ويقول له : كان من سبيلك أن  
لا تنصق على مدتك القرم ، ولا تؤذي اليوم لمكانه ، وأما حدث التوالد مع  
ولده ، فهو يحسن به ما يأمره بهذا القدر لأن ذلك مما لا تقع الاعتداد به ،  
ولو كان من باب ما جمع الاعتداد به فإنما يسوع له ذلك شرعاً ، وقد ضمن الله  
تعالى الولد في معاملة ما يورث عليه حيث أباح قوا الله ذلك .

فصل ، أعلم أن من منعت عتاد أن الإلزام يحسن من الله تعالى دون  
المعوض ، وتحمل الوجه في حسن ذلك الاعتبار .

والذي يدل على فساد مذهبه ، هو أن هذا الأثم ، إما أن يوصفه الله تعالى إلى المكلف ، أو إلى غير المكلف .

وإن أوصاه إلى غير المكلف كان ظلماً لأنه لا يستبر ، ومتى قال رب في إيلامه اعتباراً للمكلفين كان لا يخرج بذلك عن أن يكون ظلماً ، لأنه ما من ظلم إلا وفيه منعة لظالم أو لغيره . يوضح ذلك ، أن الظلم ليس ما كثر من أن لا يكون فيه للظالم منع ولا دفع ضرر ولا استحقاق ولا الظلم لأحد الوحيين المتقدمين ، وهذا صورة ناجورة عباداً (١) .

وإن أوصاه إلى المكلف به لا يخرج أيضاً عن كونه ظلماً ، لأنه وإن كان يجوز أن يبره ، إلا أن المنع الذي يصل إليه هو في منتهى ما آتى به من الواجبات واحتجته من المقدمات ، فيقع فيه الأثم حتماً عما قبله ، فيكون ظلماً قبيحاً سأل الله عن ذلك .

وله في هذا الباب شعبان اثنان .

إحدهما ، أن أحداً يستحق ما يستحقه نواتماً أو عموماً بجملة شيء ، والإيلام من فعل الله تعالى ، فلا يجوز أن يستحق عموماً .

والثاني ، هو أنه لو كان يحسن من الله تعالى الإيلام للعوض لكان يحسن ما الأثم للعوض ، سيما على مذهبيكم أن الحسن والصح إنما يحسن ويتبع لوقوعه على وجه متى وقع على ذلك الوجه قبح أو حسن من أي فاعل كان .

(١) هو صلبه من سلعان ، من الطليقة السامة من رجل الأعداء ، وله كتب عديدة في الاعتزال ، وكان من أصحاب جماعة القوم ، وله كتب في أبواب فقه أو حاشية على طائفة الفقه المذاهب ، والنسب والأهل .

والجواب : أما الأول ، فلا يصح ، لأن الاستحقاق ينقسم إلى مالا ينفع لأحدنا إلا على فعل منه نحو المدح والمعلم وغير ذلك ، والتعويض من هذا النفس ، وإلى مالا ينفعه ، لا على فعل المبر ، وذلك كأروش خديت وهو المنصف ، فإن ذلك لا يستحق إلا على عمل المبر ؛ وهذا من فرق على غيره ثوبه يستحق عليه فينبه ، ولو مرفعه على غيره لم يستحق العوض ، بطريقه في الشاهد من المنع ، وهذا ما نظنوه .

وأما الثاني ، فإن ما زعمهم أولاً بالأعذار ، فهو لو حسن من الله تعالى الإيلام للأعذار ليس ما أبعث كدلك وضموم خلافه ، ثم فصل الجواب عن ذلك فهو :

إن ما يعمد إليه أحد من الأعداء إما أن يعمد به أو يبره ، وإذا فعله يبره يجب أن يكون معقولاً بالمكلف أو غير المكلف ، فإن فعله منعه فإنه يحسن المنع ولدفع الضرر ، ألا ترى أنه حسن تحمل مشاق طلباً للعوض والآداب ، وكذلك فإنه يحسن منه العصد والحماية ونحو ذلك ، ولا وجه في حقه إلا المنع أو دفع الضرر على ما ذكرناه قبل . ولو لم ينسب ذلك أنه لا بد من حصول المنع ودفع الضرر ، فقد يتساءل أنه لا يفتقر الخال في ذلك بين أن يكون معقولاً وبين أن يكون معقولاً ، وإن فعله يبره المكلف فإنه يحسن للعوض ودفع الضرر .

فلا خلاف في هذا بين أي على وأي هاشم ، وإنما الخلاف في أن حسن ذلك هل يعلم فضلاً أو شرعاً ؛ فقد أتى على أنه علم شرعاً ، وبعد أن هاشم أنه يعلم عتلاً وهو الصحيح ، فإن الواحد ما يستحسن مكان عمله ركوب البهائم في تعذيبها ، من سقمها وتحصيل المنفعة عنها وغير ذلك . وهذا أحلب أبو هاشم من سأل عن ركوب النبي صلى الله عليه وآله البهائم قبل المنة وأنه لو لم يكن متعبد شرعاً من قبله لكان لا يحسن ذلك ، فقال إن ركوب البهائم لمصلحة

والسمع السامع إليها سمعه عقلا ، فلا وجه لما ذكره ، وإن قلته بالكلية  
إليه بحسب التمتع ودفع الضرر والاستحقاق ، ولا شبهة في أنه بحسب من أخذنا  
بإزالة المعاملات الاستحقاق ، فإن لمسا إليه عدم الشيء ونزوله عنه وبحسب  
منه ذلك ، لا وجه سوى الاستحقاق .

فإن لا كلام في حد ، وبهذا الكلام في أنه هل يحسب منه إيلامه لمتاع  
وقد دفع الضرر من دون اختيار رصده أم لا .

فقد أنى على أن ذلك لا يحسب ، وإن بلغ النفع ، دفع الضرر مباحا عطفا  
إلا رصده

وقال أبو هاشم : إن النفع ودفع الضرر إذا عظم (١) لم يتر رصده ، بل  
يحسب منه إيلامه بكماله أردت أن لم يكن أم كرمه ، وهو الصحيح من المذهب  
الذي يحتاره بأن أخذنا لو قال لغيره رقم من هذا النكاح ولله الأول دنايه ،  
ثم لم يتر هو ذلك ، فإن لم يتره على القيم وبقيته ثم مدح عليه الدنايه  
الأول

إذا ثبت هذا ونظر ، فكأن إن القديم سأل لصفة جوده وكرمه ، ولعله  
بما حصل ما به رصده إيلام من الآلام ، وكرمه ما يستحق أخذنا من الأموال  
في معاشه ، يحسب منه أن يؤلفا من دون اعتبار هذا ذلك ؛ وليس كذلك  
حال أو أخذنا ، فإن رصده لا يطوعه عن يد جرائب في معاشه إقامة الخير  
من معاشه من دون أن يكون له في ذلك نفع بقاءه ، أو دفع ضرر أعظم منه ،  
ولا يعم بمصالح ما يصل إليه من أسر الآلام ، ولا كربة ما سخطه عليه من  
الموص ، فذلك أضر من الحال عما أورد به الشاهد والغائب ، حتى لو عدنا  
أن يكون الحال في أخذنا كالحال في النكاح ، يحسب من الإيلام الموص كما  
يحسب من الله تعالى

## فصل

وأعز أن من مذهب أبي علي ، أن الألم يحسن من الله سائل لجرد الموص ،  
لما اعتقد أن الموص بصفة لا يجوز الفصل به ولا الابتداء بمثله

وقال أبو هاشم ، لا بد فيه من غرض آخر وهو الاعتبار ، وهو الصحيح .

والذي يدل على صحة ، هو أن الموص لا يبلغ حدا إلا ويجوز أن يتصل به  
وسا ، به ، يريد أن كذلك والله ، من لا بد على أن يتصل بالموص  
من دون هذا الألم ، فالإيلام بكماله والحال منه يكون حثا قبيحا ، وحال  
الحال فيه كالحال بحسب استأجر أخيرا يعصب لئلا من يهر إلى يهر من دون  
أن يتصل به بذلك عرص ثم بطله الأجرة ، فكأن ذلك يتبع منه ،  
كذلك حثا

علي قال : إن الاستحقاق مربة ، قلنا : لو حس من الله تعالى ذلك لمرة  
الاستحقاق ، يحسب - الاستحقاق على الحد الذي - كرمه طه الله ، ومعلوم  
خلقه ، عو أن الاستحقاق إلى يكون به مربة ، والله ، لأن أخذنا وما  
يستكمل من قبول من القبر ونصحه بذلك أمة وعصاه ، وهذا غير ثابت  
فما يباين الله عز وجل فلا يمكن قياس أحدنا على الآخر .

فصل في أحكام الموص وما يتصل بذلك (١) .

وجه ذلك أنه لما سر غلبة من الكلام في الآلام ، أردفه رصده الله  
بالكلام في الموص

(١) قال الله في ٧ بحسب من الله أن : قلنا من غير موص أو غير ، وبين الكلام  
في الموص ٢٢ ، أو لا يحسب في الإيلام أن يحسب منه موص - الإيلام ، أي ما يدعو  
كذلك إلى حل الواجب والأصناف من الصحيح ، والموصي به

وقبل الشروع في المسألة مذكر حقيقة الموضع ، لأن من التمتع أن يدرك  
حكم الشيء ولا يندري ما هو .

اعلم ، أن الموضع كل منعمة مستعقة لأعلى طريق التمتع والإحلال ،  
ولا يستمر فيه الحسن وغير ذلك لكي يصطرد ويتكسر ويشمل رسم ، وصار  
الحال فيه كالحال فيها إذا استلنا عن حقيقة المسألة ، فقنا : هي النهاية والنهاية  
في التبدل والخصوع للمير ، ولا يستمر فيه الحسن لكي يشتمل على سائر  
المبادات : عبادة الرحمن وعبادة الشيطان جميعاً ؛ وذلك بما لا بد منه ولأن من  
حق الحد أن يكون سامعاً عاملاً لا يخرج منه ما هو منه ، ولا يدخل  
ما ليس منه .

إذا ثبت هذا ، فاعلم أنه لا يحسن من الله تعالى أن يؤلفنا من غير اعتدال  
رحمنا إلا إذا كان في مقابلته القدر الذي لا تختلف أحوال العلاء في ذلك  
ذلك الألف مكانه ، لأن للعلوم أن أحدها لا يحتر أن يرقى عليه ثوبه  
مقابل بثوب منه ، أو ما يريد عليه ريادة متفارقة ، وإذا لم يحسن ذلك في التمتع  
فكذلك في الثواب .

وإذا سمحت هذه الجملة ، فاعلم أن الموضع لا يستحق على طريق الدوام  
أبي هاشم ، وهو الصحيح ، خلاف ما بقوله أبو علي ، وأبو الغدبل وهو  
البيضاوية ، ويحكى عن صاحب السككي (١) أيضاً أنه قال : يستحق على طريق  
الدوام ؛ وحكى عن أبي علي الرجوع عنه إلى ما ذكرناه

المرحى عند أبي  
حاتم لا يستحق  
على طريق الدوام

(١) هو إسماعيل بن عباد ، وروى آل توبة المشهور به .  
عن الدولة ، وكان من أصحاب الدولة ، وله كتب في التوحيد والدين .  
وهو الذي روى القاضي عطاء الري وما حرمنا

والذي يدل على صحته ، هو أن معنى الموضع في اللفظ اسم استعارة  
وأروش الخصائيات ، ومعلوم أن ذلك لا يستحق على طريقة الدوام ، فإن من  
مرق على غيره ثوبه لا يلزمه أن يستغني كل يوم ثوباً جديداً ، وأما ما كان  
كذلك لكان يجب أن لا يحسن في الواحد ما تحيل للشاق طلباً للأرباح  
والمنافع للمنفعة ، ومعلوم خلاف ذلك

فإن قيل : إن ذلك إنما يحسن من الواحد ما لأن القديم تعالى قد ضمن  
في مقابلته أعوصاً دائمة ، قلنا : لو كان كذلك لكان يحسن من لا يعلم  
أن القديم تعالى قد ضمن في مقابلته أعوصاً دائمة أن لا يحسن منه ذلك ،  
والمعلوم أن أحدهما يستحسن بكمال عقله على انشاق في الأسعد طلباً للمنافع  
منقطعه وإن لم يحظر بياله دوام الموضع ، فسد ما طووه .

فإن قيل : أليس الواحد ما يرد الودعة ويقضى الدين ويترك الظالم وإن لم  
يحظر بياله دوام الثواب ويحسن منه ذلك ، فلهذا أن يستحسن أرباح ويحسن  
منه ذلك ، وإن لم يحظر بياله دوام الموضع ؟ رجبنا أن العرف بين الموضعين  
ظاهر فإنك قد جعلت الرجة في حسن تحمل الواحد ما انشاق في الأسعد دوام  
الموضع ، فقنا : ممكن يجب عيسى لم يعلم ذلك وحود انقطاعه أنه لا يعلم  
حسنة ، وليس كذلك الحال في رد الودعة وقضاء الدين ، فإن وجه وجوبه  
ليس هو دوام الثواب ، بل الودعة إنما يجب ردها لكونها رداً للودعة ،  
وكذلك الكلام في قضاء الدين ، فكيف يقاس أحدهما على الآخر ؟

وأيضاً فهو يستحق الموضع على طريقة الدوام ، فكان سبغ حال الموضع  
في بعض الأوقات إلى حال الثواب بحيث لا يمكن الفصل بينهما ، وذلك يتضح  
في حسن التكليف في الثواب ، لأنه ما من قدر من الموضع إلا ويعود

التفصل به والابتداء عنه ، فكان يجب منه في الثواب ، وذلك يوجب  
قيح التكليف على ما ذكرناه . هذه حجة ما يدل على أن الموص لا يستحق  
على طريقه الدوام .

هـ المظنون

والمتعلق في هذا الباب شبه .

من جهة ، هو أنهم قالوا إن القول بانقطاع الموص يدخلكم في القبح  
معلومه على أفصح التوجيه ، لأن الموص لا يستحق من الموص منقطع ، لأن  
وغيره يستحق ذلك لأنه موص آخر ، واليكلام في ذلك الموص كالإكلام  
في هذا فيدوم ولا ينقطع على ما ذكرناه .

والجواب عن ذلك . ليس يجب إذا انقطع عنه الموص أن يلحقه ذلك ألم  
وغيره لأنه مع التقدم الذي يستحقه من الموص ، وإذا وصل ما يستحقه وريادة  
لا يستحق إذا انقطع عنه ولا بد منه ، وصار الحال فيه كالحال في الثواب ، فإن  
إذا رأى ثواب من موفقه المرفة لا يشتم ولا يدفعه بذلك حرص ، لأنه سمع  
ما يستحقه من الثواب ولا يشتم الزيادة عليه ويرضى بحظه ، كذلك هي  
وعلى أن هذا يسمى على <sup>(١)</sup> أنه لا يتصور انقطاع الموص إلا على حد من الموص  
وغيره كذلك ، فإن من ادّعى أن يربل الله تعالى حياته معهم على حد لا  
يملك ، من جهات <sup>(٢)</sup> حياته ومقتضى صورته مسجعه سر أهل حقه ، ومن  
إليه ، وإذا كان ذلك حائراً عند هذا ما تعلقوا به .

فإن قيل كيف يجوز ذلك ومعلوم أن ما يعمل مني فلا بد من أن أكمل  
له فيه عزم ولا عزم في تلك ، وأما صدقت لأنه مني لا موت .  
الحشر ، وقد روي في ذلك الأحبار : « حنود ولا موت » ، قيل : لا يجوز  
يكون فرض التقديم تعالى في ذلك زيادة سرور أهل الجنة وعزم أهل النار .

(١) ليست في الأصل ، وينبغي أن يقال

(٢) باء في تاج المروس . كلمة خاصة وتخصاً أي عاماً وأما على غيره .

أهل الجنة إذا رأوا اجتماع عرس من الحيوانات وقد عرفوا دوام ما فيه  
من النعم ازدادوا بذلك فرحاً وعجبة .

وعكداً الحال في أهل النار ، فإن الكافر إذا رأى أن بعض الحيوانات  
وقد أزيل حياته منافسة وقيل إلى صورة يندبها والظفر بإليها ، وهو سر دوام  
ما هو فيه من العقاب ، يسي حظه ، ولهذا قيل بعض القسوس قوله : « يا لبي  
كنت تروا به » (١) على أن الكافر يشهد ذلك يسي تلك الحالة .

أما قولهم : لا موت بعد الحشر فكذلك ، غير أن كلامنا في التعميم ، وإذا  
كان ما ذكرناه من باب الجور لم نلزم لهم الشبه التي حملوها دلالة في المسألة .

وبعد ، فليس يجب في الموص أن يكون ما يصل إليه من شئ أعظم مما  
يستحقه ، بل إذا علم أنه تعالى عدل حكمه لا يفسد حقه في يومه عليه . ومنه  
في الأوهب أو دفعه وحده أو كما يرى الإصلاح فيه ، كما في كل هكذا ،  
فليس يمنع أن يوفقه الله على الموص ما يستحقه من الأعراس في دار الدنيا  
وإن لم يشتر به ولا يعلم أنه هو الأعراس التي يستحقها عليه تعالى ، وأيضاً ،  
فليس يجب في الموص إذا قطع عنه الموص أن يسلم ما يصدره على كل حال ،  
سواء تقدمه سأل في يومه عليه مفرقاً على الأوقات على حد ما يقع به ويقع له  
الأعداد ممكنة ثم حظه عنه على حد لا يؤثر في حاله ولا يستدبه ، إذ ليس  
موسع في النعم إذا حصل أن مع به الاعتداد ، وأما في الاجتماع ، وقد انقطع  
لم تقع بذلك اعتداد ، ولا كان به مبالاة ، فإن من عاداً كل حقه من الأطنمة  
التيه كل يوم وزيادته لعمه ، فإنه متى نزل تلك النعمة البدل لا تدر اللانق

سها ، ولأنه انقطعت عنه لم يمتد لها ولا أثرت ، كذلك الحال ههنا ، على أن من اغترأ أن يقطع عنه ما يسعفه من الأعواض وينفصل الله تعالى بمقدار ما كان يصل إليه من الموصى حتى لا يسمع عليه عبثه ، ولا تؤثر في حاله ، وليس ذلك من دوام الموصى

ومما يذكره في ذلك ، هو أنه لو لم يكن الموصى دائماً لكان لا يجوز أن يؤثره إلى الآخرة إلا لوجه ، وليس ذلك الوجه إلا لسكونه لاستحقاقه على طريق الدوام كالتواب

والأصل في الجواب عن ذلك ، أن هذا مبني على أن الموصى لابد من أن يؤثر إلى الآخرة ، ونحن لا نسلم ذلك ، بل يجوز أن يوصله الله تعالى إليه في دار الدنيا إما في وقت واحد ، أو في أوقات كثيرة ، وليس في ذلك ما يدل على دوام الموصى البتة على أن في الأعواض ما لا يمكن فيه إلا التأخير إلى الآخرة ، وهو كالموصى المستحق بالإمانة ومحوها ، فكيف يصبح الموصى تأخير الموصى لا وجه له إلا استحقاقه على الدوام ؟

ومما يقولونه في ذلك أيضاً ، هو أن الأثم لابد من أن يثبت فيه الاعتدال والموصى جميعاً ، ثم إن النفع بالاعتدال مستحق دائماً ، وكذلك الموصى مستحق أن يكون دائماً

والأصل في الجواب عن ذلك ، أن هذا جمع بين أمرين من غير وجه جسيم فلا يصح ذلك ، وبوصحه ، أن النفع بالاعتدال إنما يستحق لأدائه الواجبات ولا حاشية المبيحات ، فذلك استحقاق الواحد منا عن طريقة التعظيم والإجلال ، وظاهر ذلك في الشاهد المدح والمدح ، والمدح والمدح إنما يستحقان على طريقة الدوام ، وهذا

كذلك الموصى فإنه لا يستحق على طريقة التعظيم والإجلال ، وظاهره في الشاهدة أروش الخدمات وقيم للنفقات ، وشيء من ذلك لا يستحق على طريقه الدوام بالإتفاق

ومما شغلوا به في هذا الباب ، قولهم : إن الموصى لو لم يستحق دائماً لكان يصح بوجوه على المستحق دفعه واحدة لأن كونه متناهياً مسمطاً حصص ذلك وذلك بوجوب أن يحبس من الله تعالى أن يمر من أحدنا سنة كاملة لمنافع يصح توفيرها عليه في وقت واحد ، والمعلوم أن عاقلاً من العقلاء لا يختار مر من سنة لمنافع يصل إليه في وقت واحد ، وإن ملع النعم ما بلغ

وحوايلها على ذلك ، أن هذا لو قدح في شيء إنما يقدح في حسن إيصال الله تعالى الأعواض إلى الموصى على هذا الحد ، ونحن لا نحور ذلك ، بل نقول لابد من أن يترق على الأوقات ، ويوصل إليه على حد يقع له الاعتدال به ، فلما أن يحميه جميعاً ويوفره عليه دفعة واحدة فإن ذلك لا يحبس ، فمن أين يقتضي ما ذكرتموه دوام الموصى .

يبين ذلك وبوصحه ، أن سبيل الموصى من جهة الله تعالى ليس هو سبيل قيم النفقات حتى يمتد المفاضلة ، بل لابد من أن يبلغ في الكثرة حداً لا تختلف أحوال العقلاء في اختيار الأثم لسكانه ، وإذا كان الأمر بهذه الصفة فما من عاقل إلا ويستحس مكال عطلة تحمل المشاق العطية لتلك المنافع ، فكيف يصح ما ذكرتموه ؟

وبعد ذلك شبهة تنسب بها المصلحة في أصل الأعواض ويشعرون بها علينا ، وبجمل ذلك ، هو أنهم قالوا لو كان الأمر على ما ذكرتموه لكان يجب

عوض كل معوض من جنس ما أتفه في الدنيا واعتاد الانتفاع به هنا ، وذلك  
 بوجوب أن يخلق الله تعالى لنا في الجنة من الأطعمة الشهية ما كنا آلهما في دار  
 الدنيا ، وأن يخلق للبهائم الحشائش والأشجار ، وذلك من الكلام وحصل  
 من القول ، إلا لا حطر شيء من هذه الأشياء

وجوابنا أن الشبهة مما لا وجه له ، بل الواجب على المعقل أن يعترف فيعلم  
 أن الله تعالى إذا كان فلا بد من أن يصيب في مقابلته من الأعراض ما يوجب عليه ،  
 وأن يكون له فيه عرس آخر وهو الاعتبار ، ليخرج بالمعوض عن كونه ظلماً ،  
 وبالاعتبار عن كونه عتاً على ما ذكرناه في غير موضع

ثم قول لم : ليس يجب في عوض كل معوض أن يكون من جنس ما أتفه  
 واعتاد آكله والانتفاع به إلا لا وجه موجب ، وفارق الخال في ذلك الخال في  
 الثواب إنما يستحق بطريقة الترهيب والترغيب ولا يتصور إلا ما يستاد في دار  
 الدنيا ، وليس كذلك المعوض فليس يستحق بطريقة الترهيب وإن كان  
 الأقرب أن تكون عوض حركات من جنس ما أتفه وعودوا ، أكله على  
 ما تصدم ، على أنه لا تنسج أن يخلق الله تعالى للبهائم من الأشجار والحشائش  
 ما يستحقه ، لأن قدرته تعالى أوسع من ذلك ولا إشكال في هذا ، وإن الشك  
 أن يقال في السباع الصارية وشبهاتها متصفة به في دار الدنيا أن تمكنها الله  
 تعالى من اقتراض بعضها لبعض ، شهواتها مقصورة عليه ، وذلك قسح من  
 القول ، فالأولى أن لا نعلم ، وقول ليس يجب في العوض أن يكون من  
 جنس النافع التي كانوا آلهما وعودوا الانتفاع بها ، فلا تنسج أن يصرف الله  
 تعالى شهواتها إلى مسامع آخر غير ذلك على أنه تعالى قادر على أن يخلق له  
 من اللحوم ما ينسجها عن اقتراض الحيوانات وإيدائها ، فلا يصح ما قلناه من وجه  
 على هذا يجري الكلام في هذا الفصل .

**صل** : إن من جملة من الكلام في الآلام الحاصلة من جهة الله تعالى ،  
 والأعراض لتسببها في مقابلتها ، ذكر جملة من الكلام في الآلام الحاصلة من  
 جهتها

وجملة القول في ذلك ، أن ما يعمده الواحد منا من الآلام (١) لا يحظر ، إما أن  
 يعمده بنفسه أو بغيره .

وإذا كان معمولاً بنفسه فإنه أن يكون حساً أو قبيحاً ، فإن كل قبيحاً ،  
 نحو أن يقتل منه أو ينزع رأسه أو يقطع عصباً من أعضائه ، لم يستحق عليه  
 المعوض أصلاً لا على الله ولا على غيره ، وإن كان حساً ، على صريحتي أحدهما  
 ما يستحق عليه المعوض ، والآخر مالا يستحق المعوض ، الأول هو كل يشربه  
 من الأدوية السكرية المرء انغمسه دمعاً فلازم الحاصل من جهة الله تعالى ، فإنه  
 يستحق بذلك المعوض على الله تعالى ما أحوج به إليه ؛ والثاني هو كل تصرع  
 الدواء السكرية ليرد في شهوته وسمنه وما جر عذابه ، فإنه لا يستحق بذلك  
 المعوض أصلاً لا على الله ولا على غيره ، إلا لا حاجة به إليه ؛ هذا إذا كانت  
 معمولاً بنفسه .

وأما إذا كان معمولاً بغيره فإنه لا يحظر ؛ إما أن يكون قبيحاً أو حساً ،  
 وإذا كان قبيحاً فإنه يكون ظلماً ، ويستحق مظلوم من الظالم المعوض له أو وجهه  
 إليه من الآلام ، إما بالاعتصاب أو بقتل والده أو شج رأسه أو غير ذلك ، ولا اعتبار  
 فيه الزيادة ، لأنه لو راد لخرج عن كونه ظلماً والحق بكونه إحساناً ، فإن من

(١) يجوز للتأني في ضبط ٢٠٢ ب : الألم من أشهر المركبات حالا ، وليس  
 يحتاج إلى أكثر من النظر إلى جانبين أن مذكراً أو لا مذكراً ، بل الواجب أن يكون  
 مذكراً هو المجرى والمسرورة وما يجري مجراها يوجب أن يكون هنا من هو الألم



هرق على غيره ثوبه ليحطيه في مقابله عشرة أثواب لم يكن بذلك ظالماً إن لم يكن محسباً ، وأما إذا كان حسناً صلى صريخ أحدهما يستحق عليه العوض ، والآخر لا يستحق ؛ الأول ، هو كإقامة الحد على الثائب ، فإن الثائب يستحق بذلك العوض على الله تعالى حيث أمر الله تعالى الإمام بإقامة الحد عليه سبحانه ، وأوجب ذلك عليه ، والثاني ، فكالحلود التي يقيها الإمام على مستحقها على سبيل الجراء والنكال ، فإن ذلك إيلام حد ، ولا يستحق الموتوم عقوبته العوض أصلاً لا على الله ولا على غيره .

قد حصل من ذلك أن العوض قد ينتقل من فاعل الألم إلى غيره كما ذكرناه .

إن الثائب إذا أقيم عليه الحد فإنه يستحق العوض على الله تعالى لا على الإمام مع أنه هو الذي أمره ، ولذلك أحدهما في الموضع الذي ينتقل به العوض من فاعل الألم إلى غيره .

انتقال العوض من فاعل الألم إلى غيره  
وجبة ذلك ، أن العوض ينتقل من فاعل الألم إلى المسيح ، والثواب ، والموت ، والمغيب ؛ ولكل من ذلك مثال نذكره .

أما مثال الإلحاق ، فهو كدمع البهائم بين البهائم ، إنما تستحق العوض على الله تعالى إذا دبحها ، دونها ، من حيث أنه هو المبيع لذلك .

ومثال التندب ، هو كالأصاحب فإنها تستحق العوض على الله تعالى ، دونها ، لا كان الله تعالى هو الذي مدبها إليه .

ومثال الإلحاق ، هو كالدابة ، فإنه لا كان تعالى الموص لها استحباب العوض عليه تعالى ، دونها .

ومثال الإلحاق ، هو أن ينجى أحدنا صاعقة أو برر حتى يسو على رذوع غيره فيفسده ، فإن صاحب الزرع يستحق العوض ، إلا أنه إنما يستحقه على الله تعالى ، دون من ينجو على رذوعه ، لأن الله تعالى هو الذي ألحقه إلى المدور .

ولا يختلف الحال في هذه الوجوه بيننا وبين القديم ، فإن أحدهما لو أراح أو أوجب أو ألحق غيره إلى إيلام الغير ، فكان العوض منتقلاً إليه على الحد الذي انتقل إلى الله حين أوجب أو ألحق ، وهذا من سبب لو ألحق أحدنا إلى المدور على رذوع الغير ، فإن صاحب الزرع ، لا يستحق العوض على السبع إذا السبع هو الملقى - إلى ذلك ، وإن كنت متعدي الملقى - أن لا يكون ما يستحق للعوض عليه ، لأنه لو كان ملحقاً كان العوض على من ألحقه الأول .

فإن قيل : كيف يصح استحقاق العوض على السبع مع أنه غير كامل العقل ؟ وجواباً ، إن كمال العقل غير مهم في ذلك لأنه حار بحري أروش الحفائات ، وفي أروش الجنائات لا ستر كمال العقل ، فإنك تعلم أن حسناً لو مرق على غيره ثوبه يجب أن يدفع إليه قيمة الثوب من ماله مع كونه غير كامل العقل ، فمثل ما أورده .

### عمل في استحقاق العوض والمستحق عليه

وجعل ذلك هو أن تستحق للعوض لا يخلو ، إذ أن يكون مكلفاً أو غير مكلف .

فإن كان مكلفاً فلا يخلو ، إما أن يكون من أهل الثواب أو من أهل العقاب .

فإن كان من أهل الثواب فلا يخلو ، إما أن يكون مستحقاً على الله تعالى ، أو يكون مستحقاً على غير الله تعالى . فإن استحقه على الله تعالى فإنه تعالى

بوصلة إليه ويوفره عليه تمامه وكأله مرفقاً على الأوتاب ، بحيث معه الاستنداد به ، على ما مر . وإن استعفه على غير الله تعالى ، فإنه تعالى يأخذ من ذلك الخير الموضى مكلفاً كل أو غير مكلف ، ويوفره عليه بحيث لا يكون لأحد منهما كلام

وإن كان من أهل العذاب فلا يخبر ، ما أن يستحق الموصى على الله تعالى أو على غيره ، فإن استعفه على الله تعالى فإنه يوفره الله تعالى عليه إما في دار البر وإما في دار الآخرة ، قبل دخول النار أو بعدها ، بحيث لا ينع له الاعتداد به ولا ينقصه بذلك سرور ولا فرح ، خلاف ما قاله أبو علي من أن بالمعقاب سقط الموصى ويتعبط وإن استعفه على غير الله تعالى ، فإنه تعالى يأخذ من يستحق عليه مكلفاً كل أو غير مكلف ، ويوصله إليه على الوجه الذي ذكرناه

هذا إذا كان الكلام في المكلف ؛ فأما إذا كان في غير المكلف فلا بد ، إما أن يستحق الموصى على الله تعالى أو على غيره . فإن استعفه على الله يوفره عليه بكأله وتماه ، وإذا انقطع عوجه جده إلى صوره ، بل قد أخذ ، بالنظر إليها على ما مر ، وإن كان الأقرب أنه تعالى يديم الفصل عليه بعد ذلك . فقد انفقت الأمة على أن لا موت بعد الخشر .

هذا هو القول في المستحق للموصى .

المستحق عليه الموصى وأما المستحق عليه فلا يخفى ؛ إما أن يكون هو الله تعالى أو غيره ، فإن كان الله تعالى فإنه يوفره على المستحق ما يستحق من عنده ، وإن كان من غيره فإنه تعالى يأخذ منه الموصى ويوفره على المستحق ، سالكا في ذلك طرعا

الاستعاف ، خال القدم . وفي هذا الباب كذا في الأسماء ، وأما أنه إذا وقعت منه حناية فأنها بالأرض ، وإذا جنى معهم على بعض أحد الأرض من مال الحاي وصحه إلى مال الحاي عليه ، وكذلك القديم تعالى

واعلم أنه متى لا يجوز أن يمكن أحداً من إبطال الإلم إلى غيره ، إلا إذا كان في المعلوم عوض يستحقه ، إما على الله تعالى أو غيره .

لأنه إذا كانت لا بد من الاتصاف فليس بتصور إلا على الطريقة التي ذكرناها ، وهو أن يأخذ الموصى من المولى ويوفره على المولى ، فيكون قد سلك مع الحيوانات كلها طريقة الاتصاف على ما صرح به ، فقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه تعالى سبب يوم القيامة للظالم من الظالم ، حتى يمد من القرناء

ومتى قل فلا حار أن يمكن أحد من الإلزام وبينه ، يمكن له في المعلوم عوض يستحقه ، ثم إذا وافى عرصت يوم القيامة بعصل الله عليه بالقدر الذي يدرمه توفيره على ذلك المولى ، ثم يأخذ منه ويصحه في المولى ، كان الجواب إن ذلك ليس من الاتصاف في شيء ، إذ الاتصاف هو أن يأخذ للظالم من الظالم حقه ، لأن بعصل الله على الظالم يأخذ منه عظمه ، وعلى هذا فإن فاضل بطله إذا سارع إليه حصصاً فأراد الفاضل الاتصاف معها فإنه يأخذ الحق من المستحق عليه ويصحه في المستحق ، فأما أن يوفر ذلك من كسبه على المستحق دون أن يتعرض المستحق عليه فإنه (١) لا يكون متصفاً

نصلي ، ثم إنه رحمه الله أورد شبهة مصادرة سائر الآلام تستحق بها المتخذة ، وهي أن قالوا لو كان لهذا العالم صانع حكيم لكان لا يحسن منه خلق هذه السباع الصارفة أخيشة نحو الدواب والأسمد والسم ، والحيوانات الخوذة القتالة ،

(١) ليست في الأسر ، ويقتضيها البيان

والصور الفبيحة المنسكرة من الحيات والعقارب ؛ وفي علنا بوجود هذه الأشياء ، دليل على أن لا صانع لها هنا .

وهذا كما تتعلق بها المأخذه فقد يتعلق بها الخيرة ، فإنهم يقولون . إن هذه الصور مع أنها فبيحة حسن من الله تعالى خلقها ، فيجب أن تحسن منه سائر القبايح .

وجوابنا عن ذلك ، هو أن يقول : إن هذه الصور وإن استغنى بها عن الناس لم يستغنى بها عنهم ، فلو كانت قبيحة من جهة العقل والحكمة لم يختلف في استغناها العقل ، كما في الظلم والكذب ، فاما الاستعلاء وعدم الاستعلاء ، فاما لا يؤثر في قبح شيء من الأشياء ، لأنت سحلي كثير من الأشياء وهو فيج : فيه ، وتضيق أبداً كثيراً سها وهو حسن ، على ما مر في أول الكتاب

بين ذلك أن هذه الصور وإن كانت قبيحة من جهة المرائى والمنظر ، فإن فيها أغراضاً<sup>(١)</sup> حكيمة لا يعلم إلا من أنصف عنه ، وأدى الفكر حقه .

فإن قيل : وما تلك الأغراض ؟ قلنا : نعم هذه الحيوانات أولاً ، ثم نعم العباد ؛ فإن خلق هذه الحيوانات كما نفس الفصل عيباً بالإحياء والإفداد ، وعلى الشهوة والشهي ، والمسكرين من الإتهاع له ، فقد خلق بها منافع العبد الدينية والدنيوية

فأما منافع الدنيوية فبأن تتم أن هذه المماحيب السكارى إنما تنعذ من أخطاب والعقارب ، ألا ترى أن التريق مع أنه أصل في دفع هذه السمومات ، إنما ينعذ من بعض الحيات والعقارب ؛ وهكذا الخال في واحد واحد من هذه

الحيوانات ، فإما من شيء منها إلا وتعلق به منفعة على حد لا تتفق تلك المنفعة ببرها ، هذا هو الكلام في المنافع الدنيوية

وأما المنافع<sup>(٢)</sup> الدينية ، فهو أنا إذا ساعدنا هذه الصور المنسكرة ، وحيوانات المؤدية الكربة الطر ، كذا إلى الإحترار من عذاب الله تعالى الشمس عن أصر من هذه الحيوانات كلها أقرب ، وعن الوقوع في بوجبه عليها ويجرد إلى أبعد ، بل كان لا يتصور من الله تعالى محو عنها ما الله من الغفوات لمعدة مستحقها إلا بهذه الطرق ، فإننا ما لم شاهد هذا المحسن فيما بيننا ، لا نرجو عما بوعدها عليه كل الأجزاء

فإن قيل ليس هذه الحيوانات إلا الصراخض ، فإنها مصرة مؤذية ؛ فوجب أن يتبع منه تعالى خلقها .

جوابنا على ذلك ، أن صرر هذه الحيوانات ليس بأكثر من صرر الناس ، فلو كان قبيح من الله تعالى خلقها لهذا الوجه ، لسكان يجب أن يفتح منه خلق أكثر الناس ؛ بوضح ذلك ، أن صرراً كثير هذه الحيوانات لا يبي صرر المحتساج وشبهه من الطلعة أبادم الله تعالى ، ثم لم يحكم قبيح خلق الله من عند خلق ما قفسوه .

فصل وقد أورد رحمه الله سؤالاً على عنه يوشك أن يكون شبهة للعبارة

وهو أن قل ، أنعمون على الله تعالى أن يكلف عبده ، ثم لا يبين له صفة ما كلفه ؟

والأصل في ذلك ، إنما لا يجوز على الله تعالى أن يكلف عبده من لا يبين له  
 صفة ما قد كلفه ، بل نقول : إنه تعالى إذا كلف عبده فلا بد من أن يبين له  
 صفة ما قد كلفه ، وإلا لم يمكنه الإيمان بما كلفه على الحد الذي كلفه ، حتى لو لم  
 يبين ذلك لكان تكليفه بعبادة عبثاً لا فائدة فيه

والذي يدل على صحة ما قبله ، هو أن الله تعالى إذا كلفنا أمراً من الأمور ،  
 فإن تكليفه إيانا بذلك الفصل لا يتصل بسببه ودائه ، وإنما المسمى بإيمانه على وجه  
 دون وجه ، حتى لم يبين له الوجه الذي يريد أن يفعله عنه كان عبثاً من حيث أمره  
 بما لا يمكنه الإسماع به والأخذ به ، وكما أن من كلفه أيضاً لأن يكلفه بالعبادة  
 والحال ما ذكرناه كالتكليف به وهو لا يطيقه

يزيد ما ذكرناه وصحاً ، أنه لا يحسن من أحدنا أن نقوله لعبده أهل  
 شيئاً ، ولا يبين له صفة ما يعبده ، حتى لو كلفه على هذا الوجه ليسحرمه وهري ،  
 وهذا لب هذا في الشاهد وكذلك في العائب ؛ فمن الصعب أن حل الخيرة مع  
 تحوزهم مآثر القيابح على الله تعالى لا يجوزون هذا بظهور الحال فيه ، إلا شرد ،  
 قليلون فإنهم جرؤوا على القيلس ، وقالوا : إن هذا ليس بأقبح من تكليفه  
 مالا يطلق ، ولقد أصابوا في حجتهم هذا ، فإن تكليف مالا يطلق إن لم يرد  
 في القبح على هذا لا ينقص منه ، وقد حوروا ذلك على الله تعالى .

وشبهة هؤلاء للتأخير في ذلك ، هو أن ما هذا سيئه كما يجوز من الواجب  
 من وكذلك من القدم تعالى

والجواب عن ذلك ، ما تصور بالغرار ؟ فإن أردتم به الحسن ، فذلك غير مستقيم  
 وإن أردتم به الوجه ، فمسا قول إن وقوعه مستحيل على الإطلاق ، وإما ما  
 إن وعره من الله تعالى مستحسن ، وإنما يستحيل منه ذلك لأنه عدل حكيم لا ي...

القبح أصلاً ، ولم يثبت كون الواجب ما عدلاً حكيمياً يناسب أحد ما على الآخر  
 وإما ما ذكره على كلامنا هذا ، أنه تعالى إذا حار أن يكلف المذموم والمندم فهلا جاز  
 أن يكلفه وإن لم يبين له صفة ما قد كلفه ، ولهذا أورد رحمه الله هذا الكلام  
 عقب ما تقدم ، وهذا كما يمكن إبراهه على هذا الوجه ، فذكر أن ما قد  
 الخيرة ابتداء ويقول : إذا حار أن يكلف الله تعالى العاقر والمندوم وهو  
 قبيح ، فهلا حار أن يمس غيره من المذموم ؟

وجوابنا عن الجاهل ، هو أن نقول : إنما لا يجوز أن يكلف العاقر والمندوم ،  
 بل أراد بذلك أن قوله تعالى **« لا أفجوا الصلاة وآتوا الزكاة »** كما هو خطاب لمن كان  
 في ذلك الزمان ، فهو خطاب للموجودين في زماننا هذا ، وليس يوجد من بعد ،  
 ولا يحتاج القديم حاله إلى تحديد المصعب في كل زمان ، وما هذا حاله فلا شئ  
 في جواره وحده ، وذلك مطأ في الشريعة ، فإنك تعلم أن أحد ما قد مسمى  
 لأولاده وأولاد أولاده ما تسعوا واثنا عشر ما أن يكونوا من أهل السداد  
 والصلاح وإن لم يوجدوا بعد ، ويكونوا فائدة ما ذكرناه في القدم تعالى

فصل :

وقد أورد رحمه الله بعد ذلك الكلام في التكليف (١) وثمرة ، يسيراً إلى  
 الكلام في من استلزم من حاله أنه يكفر ، فإن ذلك يشبه أن يكون شبه هؤلاء

الكلام في التكليف

(١) نستطيع أن نقول : إن سبي الاسم عند القاصي لا يمكن إلا بالتكليف ، لأنه محقق  
 به كبره بمراسه هذا الموضوع في أكثر كتبه ، فقد أورد له مراراً في الفتاوى ، وتناول  
 كل فصل في التوحيد والتكليف وعرشه له سرياً في هذا الكتاب ، ونص في التكليف  
 الله تعالى ثلاث أمور : ١ - التمسك بالآداب وغيرها ٢ - الاتصاف بأي عمل  
 يكون مساعداً على القيام بطمس وتعجب التبع ٣ - التوابع ، وذلك يعرف أن  
 في التكليف ما يجب عليه - انظر الفتاوى ١٦ : ٢٥٢

المهمة شبيهة بما تقدم من الشبهة وهو وإن عرّض في الكلام ، إلا أنه يشير إلى بدمه ويختصر القول فيه ، فقال ، بين حقيقتي ، فمن البعد أن يسلك وأحكامه إما على الاختصار أو على غير هذه الطريقة ولا سلم ما هو

وحقيقته ، إعلام الغير في أن له أن يحس أو أن لا يحس نفساً أو دفع مرد ، مع شفا نفسه في ذلك على حد لا يبلغ احتمال به حد الإلزام ، ولا بد من هذه الشرائط ، حتى لو انحرط شرط منها فقد أخذ .

والإعلام ، إنما يكون بمقتضى العلم الضروري (١) ، أو حسب الأداة (٢) ، وإي ذلك كان لم يصح إلا من الله تعالى ، ولهذا قلنا : إنه لا يكلف على الجمعية غير الله تعالى ، وإذا استعمل في الواحد ما عايناً يستعمل على طريقة التوسع والتمدد

هذا هو حقيقة التكليف

وترد ، أنه تعالى إذا خلقنا وأحيانا وأفردنا وأكل حنون وحلوه . . . . .  
القيح ونفحة الحس فلا بد من أن يكون له فيه غرض ، وغرضه إما أن يكفر  
إعراء له بالقبيح ، والتكليف لا يجوز أن يكون غرضه الإعراء بالقبيح لا  
ذلك قبيح ، وقد ثبت أن الله تعالى لا يعمل القبيح ، فمقتضى ذلك أن يكون غرض  
سلك التكليف ، وأن يرمحها بالتكليف إلى درجة لا تزال إلا به

وانصل بهذه الحجة الكلام في أن التواب لا يجوز الابتداء بمثله

(١) والزم الضروري محب أن يتقدم التكليف ، وهو يتقدم على الفهم . . . . .  
الفهم . . . . . ما هو أصول الدلالة - ويظهر القياس إلى حد من الأمرين لا بد لا  
بعد العلم ، غير أن أصل الأداة على أن البعد محب هو مقتضى منه وهو وجود ودعوة له  
حسنة ومواجبه وذلك من جهة كمال العقل ، وكذلك فاعلم الدلالة على أن البعد لا يكون  
محصول الجسم بمقتضى مع حراز أن بين مغزاه ، وذلك يعرف ضرورة . . . . . نظر الخط ١  
مخطوط المصنوع . . . . . (٢) ووردت ، الأداة

والذي يدل على ذلك ، هو أن التواب مع عظيم يستحق على طريق التعظيم ، وما هذا حاله لا يحس الابتداء ، مثله ، إلا يرى أنه لا يحس من أحدنا أن يعظم  
أحياناً على أحد الذي يعظم والله ، ولا أن يعظم والله على أحد الذي يعظم النبي ،  
وإنما لا يحس ذلك لعدم الاستحقاق ، وإنما يستحق على هذا الوجه لا يجوز  
التوصل به ولا الابتداء مثله

عز قال لو كان الغرض بالتكليف الوصول إلى التواب لكان محب في  
من المعلوم من حاله أنه لا يصل إلى التواب أن لا يحس تكليفه

والجواب ، أنه لم يقل إن الغرض بالتكليف أي هو الوصول إلى التواب ،  
وإن الغرض في ذلك تعريف التكليف إلى درجة لا تزال إلا بالتكليف ، وذلك  
ثابت في من المعلوم من حاله أنه يصل إلى التواب ومن المعلوم من حاله أنه  
لا يصل على سواء ، وانصل بهذه الحجة الكلام في تكليف من المعلوم من حاله  
أنه يسكن .

والله لوجه حس هذا التكليف وقبحه صل كثير من الناس ، حتى أن  
المصلحة تدجوا بذلك إلى من الصانع ، وظنوا لو كان هذا صانع حكيم لما  
حضر من جهته مثل هذا التكليف

وجعلت المجرة هذه المسألة من أمثل شهم في الجبر وإضافة القبح إلى الله  
تعالى ، وقالوا إن هذا التكليف قبيح لا محالة ، وقد حس من الله تعالى ؛  
وكذلك الحال في سائر القباح

والأصل أن هذا أن يعلم أن من حاقنا إيماناً يكون مقراً بالصانع أو منكراً ،  
ولا معنى لمكانة من أسكن الصانع في هذه المسألة كما لا يحس أن مكالم اليهود

في المسح على الخفين مع إكثار التوبة ، وإذا كان من القريب بالصانع ،  
بالكلام عليه بما أن يكون على الجملة ، أو على التفصيل

وطريق الجملة في هذا ، هي أن تقول : إن هذا التكليف صدر من جهة الله  
به ، وقد ثبت عنه وحكته وأنه لا يخار التبع ولا يمتنع ، فلا بد أن يكون  
حسناً ، إذ لو كان قبيحاً لم يملك الله تعالى ؛ وهذا الوجه محل شبهة العاصي من  
أصحابنا ، ونعيمهم بهذه الطريقة ، وقول له : إن هذا التقدير كافك ، وإن  
حتاج إلى أن تعلم وجه الحسن في ذلك على طريقة التفصيل ، فبهذه الطريقة الجملة

وطريقة التفصيل ، هو أن تقول قد نـ حسن تكليف المؤمن ، ولا وجه  
حسنة إلا أنه على قدره على ما كلفه وغوى درعه به وأراح عقله فيه ،  
وهذا كله في حق الكافر ثار ثمانه في حق مؤمن ، ولا يرى بسببه إلا .  
حيث أن مؤمن أحسن لا حيز حبه و ستمت عقله من ، ومم بحسن  
الاحسان لنفسه لشقاوته فلم يؤمن ، وذلك لا يخرج القديم تعالى من أن  
متصلاً عليها جميعاً

وحال الحال ذلك كالمحال في من أدنى حيله إلى مرتبتين يشتهر به ،  
شئت أحدهما به وتحمل ، ولم يشئت به الآخر فخطب ؛ والمحال في من عدم  
القدم إلى حائعين قد استولى عليهم الجوع وشرقا على الخلائق ليكافهم  
سأول أحدهما من القدم فلم يعب ، ولم يشأول الآخر فبذلك وكما  
التقدم للطعام والمدي لتجبل يكون منها عليها على سواء ، ولا خال إنه أي  
تكون منها على الذي قبل دون من لم يقبل ، كذلك هي

من قبل المؤمنين احتواء الإيمان ، وهذه غير ثابتة في الكافر فإنا إن  
اختيار المؤمنين الإيمان متأخر عن التكليف فكيف يصير وجهاً في حسنة ، ثم  
أن نعلم أن وجه الحسن لابد من أن يشار

وعلى أن ذلك لو مدح في حسن التكليف لوجب مثله في الشاهد ،  
لا يحسن من أحداً أن يقدم الطعام إلى من لا يعمل ، ومعلوم خلافه

فإن قيل : ذكر أنه مما يفتح تكليف الكافر لأنه على ما من  
حاله أنه كافر ، ووجه على ذلك لو فتح من الله تعالى تكليف الكافر بعدم  
بأنه كافر ، لوجب أن يفتح من الواحد ما تقدم الطعام إلى المؤمن ليعلم بأنه  
لا يتناول ولا يتصنع به ، وكذلك يجب أن يفتح لإدلاء الحبل إلى الفريقين ليعلم بأنه  
لا شئت به

فإن قال : ذكره أقول ، قلنا : لو فتح مع العلم بفتح مع غلبة الظن ، لأن  
العلم بالظن ليس من طرق التنازع والمصارف إلا ترى أن أحداً لو عيب على ظنه  
أنه يرجع في سفره فإنه يحسن منه ذلك لسفر كما يحسن مع العلم

وبالعكس من هذا ، لو عيب على غلبة ظنه يحسن ، فإنه لا يحسن منه أن يسافر  
فإنما يحسن مع العلم ، فكان يجب أن يفتح من الواحد ما إدلاء الحبل إلى  
الفريقين إذ عيب على حسنة لا شئت به ، وإن يفتح منه تقدم الطعام إلى  
المتابع إذا عيب على ظنه أنه لا يتصنع به ولا يشأوله ، ومعلوم خلافه

وبعد ، هو كان العلم بالتفصيل شرطاً في كون النعمة حصة ، لوجب إذ قبل  
الشرط أن تخرج النعمة عن كونها نعمة ، حتى لا يكون الواحد ما معما  
لغيره وإن أوصل إليه ما يتصنع به ، بأن لا يعلم أنه هل يقبل أم لا ، وهذا  
يعني أن لا يحسن من الواحد ما تقدم الطعام إلى الخائفين ، مع في الجوع  
بأنه ، ولا إدلاء الحبل إلى الفريقين ، لأن لا يكون عيباً أنه هو بسؤال ذلك  
العام أو يشئت بذلك الحبل أو لا شئت ، ومعلوم خلافه .

وبعد ، فإن العلم ناسخ للمعلوم غير مؤثر فيه ؛ فلو لا ذلك ، ولا كان يجب

إذا علم أحدنا القديم تعالى بصفاته ، أن يكون كقول القديم تعالى مسنداً إلى علمه ، حتى إذا رآه رآه ، وذلك محال بين ذلك ، أن العلم إنما يعلق بالشئ على ما هو به ، وما هذه حاله لا يجوز إلا أن يكون مؤثراً .

فإن قيل : إنه تعالى إذا علم من حال الكافر أنه لا يؤمن فقد أمره به بالكليف وجوابنا ، أن الكافر إنما امتنع بعض نفسه حيث أساء الاختيار لنفسه ولم يحتر الإيمان ، مع أنه كان يمكنه اختياره على الكفر .

فإن قيل : ليس لولا التكليف كان لا يستمر به الكافر ؟ قلنا : إنه وإن كان كذلك ، إلا أن القديم تعالى لا يخرج من أن يكون متصفاً بحية بتكليفه إليه ، مع أن عرصة تربيته إلى درجة لا تقال إلا به ؛ وصدر الحال فيه كالحال في من حصل على غيره بدونه فصيب ذلك الغير وعم لكاتبها ، فكأن لا حال إلا المعطى يخرج من ذلك عن كونه متصفاً متعللاً عليه ، كذلك هي بين ذلك ، أو انصحب للدين ليس هو المعطى وإنما صعباً هو نفسه ، كذلك هي ليس هو الله تعالى ، بل الكافر هو المرء نفسه حيث اختار الكفر حتى استوجب به العقوبة .

فإن قيل : إنه تعالى إذا علم من حال الكافر أنه لا يؤمن فلي تكلم له والحال هذه يكون ميتاً ، ومن قبل أن يموت من ذلك بين خيفة الموت

أعلم أن الموت ، كل فعل يفعل الفاعل من دون عرض مثله ، وذلك هو أن ركب أحدنا الأحوال والأضطرار ليس على قدم درهماً ، مع أنه يقدر على تحصيل هذا القدر بسهولة ، وهو أن يتأجر أجيراً مأجوراً نائمة ليصب الماء من سبر إلى سبر ، من دون أن يكون له في ذلك عرض .

هذا الموت

إذا ثبت هذا ، وسلم أن التكليف غير معمول على هذا الوجه ، فلم يجب أن يكون ميتاً

بين ذلك ، أن عرض القدم تعالى بالتكليف ليس إلا تريض للكفر لقنواب ، وذلك حاصل في هذا التكليف حصوله في تكليف من المعلوم من حاله أنه يؤمن .

فإن قيل : إبداءه لمقبل إلى التريق مع العلم أنه لا يستمسك به ، ودفع الكفر إلى من انطوى من حاله أنه يقتل به نفس قبيح ، وهذه صورة تكليف الله تعالى من المعلوم من حاله أنه يهلك ، فيجب أن يكون قبيحاً .

فيل له إن الذي إليه الحيل ، وللدفع إليه السكين مفرق سطحا ، فإن كانا ممكنين من قبل أنفسهما على إبداءه عند دفع السكين إليه ولو كان المعلوم من حاله ميتاً لا يقتل ، أو ميتاً إلا بعد إبداءه الحيل ودفع السكين ، فإن إبداءه الحيل ودفع السكين إليه قبيح ، لأنه يكون معصية ؛ وإن كان لا يتمكن من الغنى ، أو يقتل إلا بعد الحيل وهذا السكين ولا يتمكن من التخلص إلا بهما ، فإنه يحس إبداءه الحيل ودفع السكين إليهما لأنه يكون تمكينا ، وهذا الأخير هو صورة التكليف ، فلا يجب أن يكون قبيحاً وليس يجوز أن حال . في هذا الممكن فيجب لأنه كما هو ممكن من الحسن هو ممكن من القبيح ، لأنه لو بيع لهذا المرحوم أن يفتح كل ممكن في العالم ، أو الممكن من الحسن لا يتصور إلا وهو ممكن من القبيح ، وهذا لأجل أن القدرة على الشئ ، قدرة على حسن منه ، فما من قدرة ممكن من أن جعل بها الخير (١) ألا ويمكن أن يعل بها الشر .

فإن من أراد أن يتبع من الله تعالى أن يكف عنه إذا علم من حاله عمره  
أنه يكفر عند كذبه به، فلا يتبع، كما سجد<sup>(١)</sup> مع العلم أنه عليه السلام  
أول وأخرى

فإن له ما ذكره ولا يتبع لأنه يكون مفسدة، وليس هذا الذي من  
الله في شيء، بل هو تكبير، فلا يجب قبضه على ما ظننته

فإن قيل: إن القديم تعالى إذا ما كلمنا، فلا بد من أن يريد منا ما سألنا  
التكليف ليحس منه تكلفه إياه، وإلا فإنه لا يتفق مع المعلوم من حاله  
لا يقع، فكيف يحس من تكليف من المعلوم من حاله أنه يكفر

فإن قيل: إن هذا يسوق على أن الإرادة لا تتلقى بما المعلوم أنه لا يقع،  
وليس كذلك، فإن الإرادة تتلقى بما المعلوم أنه يقع وما المعلوم أنه لا يقع  
هو وجوده، وما يتلقى به المعلوم أنه لا يقع من فقد أفضاء ما هو  
وذكرنا أن معنى من أقسام الكلام ومن ذلك فإن من ذلك وهو  
أن الإرادة إذا شئت، فيبدأ يتلقى به صحة حدوثه، وما لم يكن  
لا يقع كما المعلوم أنه يقع في صحة حدوثه، فكيف لا يتلقى به الإرادة  
ما غناه؟

فإن قيل: حتى لا يسلم أن ما المعلوم أنه يقع كما المعلوم أنه يقع في صحة  
الحدوث، فإن القدرة على خلاف المعلوم محال عندنا.

وحسبنا أنه لو كانت القدرة على خلاف المعلوم محالاً، فكأن  
من القدرة على الشيء أن يكون قادراً على العدم، لأن المعلوم  
أشبه لا محالة، وفيه أن القادر قادر على العدم على ما هو عليه  
فإن قيل: ومن أين ثبت لكم أن القدرة بمعنى العدم، وأما

الشيء لا بد أن يكون قادراً عليها؟

فإن إن هذه المسألة قد سجدنا فيما قدم عند الكلام في الاستطاعة،  
ولا معنى لذكرها.

فإن قيل: إذا كان عزم التقدم على التكليف مع العدم وأن يصير  
إلى التوبة، فلا تكليف ما إذا أبوا به مستحقوا المدح والتوب، وإذا لم تأتوا  
به لم يستحقوا التزم والمقاب؟

فإن قيل: إن ما ذكره هو التواضع، ولا يحس التكليف بها سداً، إذا  
لأوجه لحس التكليف بها إلا كونها مسهلة للفرع في رغبة إليه، على أنها قد  
ذكرت غير مرة، أن التكليف ليس العزم به وصول التكليف إلى التوبة  
على كل حال، وإنما العزم سريعه إلى درجة لا سال إلا به، وهذا حاصل  
سواء وصل المكلف إلى التوبة أو لم يصل.

فإن قيل: إنه تعالى إذا كف الكافر وعلم من حاله أنه لا يؤمن فكأنه أمر  
تجهته، وذلك ظاهر، وأيضاً فقد كلفه ما لا يطيقه، لأن العدم على خلاف  
المعلوم محال، وجواب، أن ما قلناه أولاً فلا يصح، لأن التحصيل هو ما يصير  
الشيء سهلاً، والإيمان لا يحل له في ذلك؛ وأيضاً فإن القديم تعالى كما علم من  
حاله الكافر أنه لا يؤمن، فقد علم من حاله أنه لو أحسن الإيمان لقد علم عليه،  
وهذا هو الذي يحتاج إليه المكلف في اختيار الإيمان، لا علم الله تعالى به، وأما  
ما ذكرته ناساً، فقد أحينا به، ويبدأ أن المعلوم أنه يقع، كما المعلوم أنه لا يقع  
في تعاقب القدرة به، وهذا ما ذكرناه.

وقد أورد رحمه الله وحياً آخر على وجه الإيهام<sup>(١)</sup> والتفسير، قال: لو لم



يكلف الله تعالى الإنسان المعلوم من حاله أنه يؤمن كان ذلك إغراء بالتبصير ، والإغراء بالتبصير قسح سين ذلك ويوضحه ، أن الله إذا علم أنه لا تكلفه الله تعالى إلا وقد علم من حاله أنه يؤمن لا يمتنع وأنه يصل إلى الثواب كان معرى بالتبصير ، وذلك طمس ، وفي فساد دليل على أنه تعالى كما يكلف من المعلوم من حاله أنه يؤمن ، فإنه يكلف من المعلوم من حاله أنه يكفر ، ولا بد من ذلك يعلم المكلف أن الأمر مما يتعمده أو يصرفه موكول إلى إحسانه ومعوض إليه ، فإن أحسن الاختيار ثمة واختار الإيمان فخلص من العقاب وظفر بالثواب ، وإن أساء الاختيار واختار الكفر استوجب من الله العقوبة .

يخص من هذه الحالة أن مكلف الكافر ككلف المؤمن في الحسن ، ولا خلاف في هذا ، وإما الخلاف في وجه حجب مكاتب الله تعالى من المعلوم أنه يكفر ، فعدنا أنه إنما حسن مكلفه لأن الله تعالى عرجه لدرجته لأن لا يلا ما تكلف وهي درجة الثواب ، وبعد شيعة في القاسم أنه إنما حسن كنيته لأنه أصح ، وأراد بالأصلح الأصح ، حتى قال : إنه يحسن من الله تعالى مكلف يريد إذا علم أن عند مكلفه يؤمن جماعة من الناس وإن كان المعلوم من حاله أنه لا يؤمن ، لأن الاعتبار بكثرة النعم ، وذلك طمس فعدنا ، لأن مكلف المير لنعم الغير يكون ظمناً ، وإن بلغ ذلك النعم ، ما بلغ ولا ذلك وإلا كان لا يكون في العالم ظمناً ، فما من شيء إلا وفيه مع العالم وأهل حبه ، وفي عديم كثره

الأنف

فصل ، في وجوب الأنف في ذكر الخلاف فيه

وقيل للشروع في المسألة بذكر حقيقة اللطف جرياً على المادة للأنف

(١) في المحيط خصيصاً بغير الموضوع اللطف والشاء وبغيره . - انظر المحط ٢ : ٥٨٦ وما بعدها . ومنه في اللطف من أهم النظريات التي أسسها الفلاسفة

اعلم ، أن اللطف هو كل ما يختار الله الرء الواجب ويتعجب التبيح ، أو ما يكون عند أقرب إلى اختيار أو إلى تركه التبيح

والأسمى تختلف عليه عرفاً يسى وحيثاً ، ورفاً يسى عصية ، إلى غير ذلك . وسند كرهية ، هذه الألفاظ في مواسمها الثلاثة بها إن شاء الله تعالى .  
ثم إن ما هذا حاله لا يخلو ؛ إما أن يكون من فعل الله تعالى ، أو من فعل غير الله

وإذا كان من فعل الله جل جلاله ، فإما أن يكون من فعلنا ، أو من فعل غيرنا .

فإن كان من فعلنا وكان لطفاً لنا بحب علينا فله إذا جرى مجرى التمر من الضرر ؛ وقولنا إذا جرى مجرى الضرر من الضرر اختصاراً عن التوافل ، فإنه ليس بحسب أن فعل ما هو لطف فيها ، لأنها إذا كانت لا تستصر بركها أصلاً ، فلا لا يستصر بترك ما هو لطف نافع لها أولى . فإذا كان من فعل غيرنا فلا يخفى ، إما أن يكون المعلوم من حاله أنه يعمل ذلك العمل ؛ فإنه يحسن من الله تعالى أن يكلفنا التكليف الذي يكون ذلك العمل لطفاً لنا فيه ، وإن كان المعلوم من حاله أنه لا يعمل فإنه لا يحسن بل يقيح ، هذه جملة ما تقدمه في هذه المسألة . ونعود بعد ذلك إلى ذكر الخلاف فيه

اعلم ، أن الخلاف في هذه المسألة ، هم هؤلاء المجبرة ، ومشر بن المنصر ، وأصحابه من البعدانيين

وإن كان لا يتحقق الخلاف مع المجبرة في هذه المسألة ، لأن اللطف إذا كان لا يرجع به إلا إلى ما يختار الله الرء عند فعله أو تركه ، أو يكون أقرب عند إلى

استيراء ، والقوم قد أبطلوا القوم بالاختيار راساً ، فلم يكن للكلام في ذلك معهم وجه ، وأيضاً ، فإن الطلب إذا كنا لا نرجو إلا أنه رزاقه في تمكين المكلف أو لإراحة عتقه ، والقوم يحورون على الله تعالى بكلفه لا يطاق ، لم يكن لكاملتهم في هذه المسألة وجه .

فإن لا يتحقق الخلاف معهم ، وإنما يقع الخلاف من بشر من المفسر ومن تابعه .

والله اعلم  
بما خفى

وهم قد ذهبوا إلى أن الطلب لا يجب على الله تعالى ، وحملوا الآية في ذلك ، أن الطلب لو وجب على الله تعالى لكان لا يوجد في العالم عاقل ، لأنه ما من مكلف إلا وفي مقدور الله تعالى من الألفاظ ما لو فعل به لاختار الواجب وتحبب الفحيح ، فلو وجدنا في المكلفين من عصى الله تعالى ومن أطاعه ، نبيها أن ذلك الطلب لا يجب على الله تعالى .

فإن عندنا ، فإن الأمر خلاف ما هو به شر وأصح ، إذ ليس يمنع أن تكون في المكلفين من يتم لله تعالى من حاله أنه إن فعل به بعض لأفعال كان عند ذلك مختار الوجب ويتحسب الفحيح أو يكون أقرب إلى ذلك ، وبهم من هو خلافه ، حتى إن فعل به كل ما فعل لم يختار عنده واجباً ولا احتسب قبضاً .

وإذا قد علمت هذا فاعلم أن شيئا من تقدمي كما هو بطلان القول ووجوب الألفاظ إجمالاً ، ولا وجه لذلك ، بل يجب أن نعلم الكلام فيه ويحصل ، فنقول :

إن الألعاب إما أن يكون متقدماً للكلف ، أو مقارناً له ، أو متأخراً عنه ، ولا داعي

فإن كان متقدماً فلا شك في أنه لا يجب ، لأنه إذا كان لا يجب إلا لتخصسه لإراحة عتقه المكلف ، ولا تكليف هناك حتى يجب هذا الطلب لكافة . وأيضاً فإنه إذا جرى مجرى التمكن ، ومعلوم أن التمكن قبل التكليف لا يجب ، فكذلك الطلب .

وإذا كان مقارناً له فلا شبهة أيضاً في أنه لا يجب ، لأن أصل التكليف إذا كان لا يجب ، بل القديم تعالى متصل به مستداً ، فلا لا يجب ما هو تابع له أولى ، فصيح أن مراد الشايع بذلك الإطلاق ما ذكرناه .

ثم لا يفتقر الحال بين ما إذا كان لطفاً في الواجبات ، وبين ما إذا كان لطفاً في التوافر ، فإنه تعالى كما كلف الوجب عند كلف التوافر أيضاً ، فكان يجب عليه اللطف سواء كان لطفاً في فريضة أو في نافلة ، خلاف الواحد منا ، إذا تب هذا ، فالذي يدل على صحة ما اخترناه من لذهب ، هو أنه تعالى إذا كلف المكلف وكان عزمه بذلك عريضة إلى درجة التوافر ، وعزم أن في مقدوره ما لو فعل به لاختار عنده الواجب واحتسب الفحيح فلا بد من أن يفعل به ذلك الفعل ، وإلا عاد بانتقص على عزمه ، وصار الحال فيه كالحال في أحدنا إذا أراد من بعض أصدقائه أن يحبيه إلى طعام قد اتخذه ، وعلم من حاله أنه لا يحبيه إلى طعام قد اتخذه ، وعزم من حاله أنه لا يحبيه إلى طعامه إلا إن بعث إليه بعض أقرانه من ولد أو غيره ، فإنه يحب إليه أن يبعث ، حتى إذا لم يعمل على بالنقص على عزمه ، كذلك هيأ .

فإن قيل إن ذلك إنما وجب في الشاهد لأنه يستمر به عاقل ما أمق إن لم يحبه صديقه ، وهذا خير ثابت في القديم جل وعز .

وجوابنا ، إن حرص الكلام ليس لا يزال بهذا القدر ولا يقع ذلك في عينه ،

وقول : به لا استبره ذلك الداعي ثم لا يعمل ما ذكرناه ، فإنه يكون عانداً بالنقص على غرضه ؛ كذلك كان مثله في مسائلنا .

هنا قيل ، لو كان الأمر على ما ذكرتموه ، لكان يجب في الواحد ما إذا أراد أن يصيب غيره وعدم من حاله أنه لا يجبه إلا إدايمت إليه قتالات أملاكه أن يجب ذلك عليه ، وأيضاً لكان يجب إذا قال لعبد : استقى شربة من ماء ، أو ملوئى هذا الكور ، وعدم من حاله أنه لا يجبه إلى ذلك إلا إذا مكنه منه أو أعتق رقبته أن يجب ذلك عليه ، ومعلوم خلافه .

وحواجا عن الأول ، أن أحداً إما حمل ذلك للمنع والله ذكر الخيل ، أما إذا لم يلح الأمر إلى هذا الحد ، فإن داعيه سير لا بحالة ولا يستبر على ذلك ، لأن ما نابعه بذلك من الضرر أصناف ما كان يرجوه منه من التمتع والله ذكر الخيل ، ولا يمنع النفس ببدن الأموال التنصبة في إحراز هذا القدر من الله ذكر ، ولهذا ، إن كان يريد صيانة ملك وعدم أن في صيانته ممكناً يورى ذلك القدر ، فإنه يحسن على يجب .

وهكذا الجواب عن الثاني ، لأن المولى إذا علم من حاله أنه يموت من العطش إن لم يشرب تلك الشربة ، وعلم أنه لا يبقيا إلا إذا أعتقه ، فإنه يجب عليه ذلك ، وإلا عاد بالنقص على غرضه .

هنا قيل : لو كان كذلك ، لكان يجب إذا أراد أحداً استطاع جماعة من الكفار إلى الإسلام ، وعلم من حالهم أنهم لا يجيئون إلا إذا شاطروهم على ماله أن يجب عليه ، وإلا كان طائفاً بالنقص على غرضه على ما ذكرتموه في مسائلنا .

قيل له : إن أحداً إذا استدعى غيره إلى الإسلام ، وإما فعل ذلك لإحتـ

الذكر المحس والثبات ، وربما لا يسمع منه بدل نصف ماله في ذلك ، حتى لو عدوا أن يكون هذا الذي يدعوه إلى الإسلام له أحوال واسع من أمر داعيه إلى الإسلام ومعهم شأنه ، لكان يجب عليه أن يشاطره على ماله ، وإلا عاد على غرضه بالنقص على ما تقدم .

بين ما ذكرنا ويوضحه ، أنه إذ لم يقصد مدعوة الغير إلى الإسلام هذا الذي ذكرناه ، فلا وجه يذكر إلا مع الغير ، وليس يلزمه تحمل الشفعة لنفع الغير لأنه ليس مكلف ، وإنما الله تعالى هو المكلف الذي لا عزم له في كفيته إلا نصه ، هاتق أحدهما الآخر .

ومن حالف في هذه المسألة بعد من مذهبه على أصل فاسد ، وهو أنه ما من مكلف إلا وفي مقدور الله تعالى من لطف ما لو علمه به لاحراز عسفه الواجب واحتجب التضييع ، هنا وحده في المكلفين من أطاع وحيهم من عصى ، بحيث أن الأنظار عبر واجبة على الله تعالى . ومن قد أسدنا هذا المذهب في أول المسألة ، ويتبين أنه لا يمنع أن نعم الله تعالى من حال بعضهم أنه إن فعل به ما فعل فإنه لا يصير لطفاً له (١) . ولذلك ظهر في الـ بعد : فإنه لا يمنع أن يكون لأحد ، وإذ أن ، علم من حال أحدهما أنه لو ملك منه طريقه الرقيق فإنه يختص إلى المكلف وقيل على التميم ويستل بما يرمده منه ، وعلم من حال الآخر أنه إن فعل به ما فعل من الرقيق والعتق فإنه لا يختار ذلك ، كذلك في مسائلنا ، ولا يمنع أن يكون حال للمكلفين مع الله تعالى هذا الخلل

ومن أسف ما استفادوا به في الأصل ويدكرونه في سمره هذا المذهب ، فقولهم : إنه تعالى قادر لقائه ، ومن حق القادر لقائه أن يكون قادراً على سائر

والثاني، هو كطيات والصدقات والهدايا وغيرها، فإنها في الحكم كأنها من قبل الله تعالى وإن كان النول لها غيره تعالى، فبولا جامعة الذهب والمهروب والمهروب له، وحصل أحدهما بحيث رغب في الهبة والآخر فضل منه ذلك وعكسها من النعم والاتصاف، وإلا كان لا يصح من أحدهما، ولا يمكن أحد من قبوله والاتصاف بها، وإذا كان الواحد مما يكون مستألفاً على العبر بالهبة وإن كان لا ينطبق إلا من وجه واحد، فالتقدم الثاني أن يكون مستألفاً وقد تطلبت به من كل وجه أولى وأخرى<sup>(١)</sup>

على قيل لو كان الأمر على ما ذكرتموه لكان يجب أن يكون التقدم تعالى مستألفاً بالتكليف، فله سجن التوب وبه سوجن إليه فله هكذا جمل، لأنه لا فرق في النعم بين أن يكون منعه يمكن الاستدعاء بها، وبين أن تكون مؤدية إلى النعمة، هذا على ما مر في صدر الكتاب

بين قيل يلزم على هذا أن يكون التقدم تعالى مستألفاً بالإيمان، وأما استحقاق من حيث الشكر عليه، فله كذلك من، إلا أنه لا يطلق القبول لأنه يوم الخطأ بين ذلك، أنه هو الذي حصن وأحيانا وأقرب، وأكل من ربحه فيما شهو، القبيح أو غيره الحسن، وكلف وجعلنا حيث أمكننا الإيمان بدلاً من الكفر، والكفر بدلاً من الإيمان، وعرضنا بذلك إلى درء التوب، فكانه هو الذي خلق فيما الإيمان وأسلم به طلبة، إلا أن لا يطالب بقول بذلك أن ذكرناه من كونه مؤمناً للخطأ، حتى لو لم يؤمن بذلك، وغيره من حالنا أن لا يحسن به أنه هو الذي خلق الإيمان فيها، وأنه لا يستحق إلا عليه عهده، وإنما يستحق الشكر على معذرة، ولطوره إطلاق النول

هذه طريقة القول في هذا الفصل

(١) وأحسن، من

فصل في القرآن<sup>(١)</sup> وذكر انطلاقاته،

ووجه اتصاله بين الدلائل هو، أن القرآن يدل على أنه من الله تعالى من حيث على وجه مفتح، وعلى وجه آخر محض ولب القليل كلام في أمثاله، وما يمتدح أن يسلطه وما لا يجوز.

وأما، فإنه له في كونه من الله تعالى اتصالاً شديداً، فإنه من إحدى سماته بل من أعظم سماته، فإنه رجع للحلال والحرام، وبه تدور الشريعة والأحكام، وقد اختلف الناس فيه اختلافاً كبيراً.

فذهب لمثوبة التوب من حيث هو أن هذا القرآن منه والحجج والذكر في ما عدا غير محقق ولا يحدث، بل قد مر مع الله تعالى.

ودعت الكتاب به في أن كلام الله تعالى هو معنى أو قائم، له تعالى، مع أنه من واحد سورة وإعجاز وربور وعرقان، وأن هذا الذي سمعه وسمعه حكاه كلام الله تعالى، وعرفوا بين الشاهد والناظر، وما دروا أن ذلك بحسب عليهم عدم المسكبة أو حدوث المحكي، في خشكته وشكك لا أن يكونا من جنس واحد، ولا يجوز افتراقهما في قدم ولا خلوت

(١) أحد في القرآن وكلام الله من أهم أمنا كل إلى عرسه بمسكبي الإسلام وقد أخرج منه كبره في صفوف القضاة والفقهاء وأرسله بأمره كبره تعرف منه الإمام أحمد بن حنبل وكان يقرأ القرآن في التلاوة من كل شيء أم غير محققين فخرج للقرآن سورة الناس بخلق القرآن، واستجلبوا لضمه من أعظم أمم ومروا بالورد وربوا من أعظم لورد في الناس هو أحمد بن حنبل، وذهب منه خلاف كبره، وبه القائلون أنه غير مخلوق على رأيهم وليس هم من أموركم شيء، وراجع القائلين خلق القرآن بحسب القائلين، وخرج أحمد بن حنبل من قوله ماقرأ بصوت به القائلين خلق القرآن، كما جعل السيرة بسيرةهم ومما أولهم أحد الناس بالعلم على القائلين رأيهم أسوأ من القول في الخبر المسكبة مع أنهم رووها للأوائل.

وقالوا إن كلامنا هو الذي نسمعه ، وليس هو معنى قائم بذات المتكلم  
ككلام الله تعالى ، وإل هذا للذهب ذهب الأخرى ؛ إلا أنه لما رأى أن قوله  
أن الذي تنوء في الحارث ويكتبه لـ للمصاحف حكايه كلام الله تعالى يوجب  
أ. يكون كلامه أيضاً محدثاً وأصواتاً وحروفاً ، لأن الحكاية يحـ أ. يكون  
من جنس المحكى ، قال إن هذا للسمع هو عبارة كلام الله تعالى ، ولم يد  
أن العبارة يجب أن تكون من جنس للغير عنه ، إلا أنه قد جرى على القياس  
حال . للكلام معنى قائم بذات المتكلم من دون فرق بين الشاهد والمائب ،  
فلقد أصاب في محله هذا

وأما معناه في ذلك ، فهو أن القرآن كلام الله تعالى ووصيه ، وهو محزون  
محدث (١) ، أنزه الله على بيب ليكون عتاً ورأى على بيوه ، وحمله دلالة كـ  
على الأحكام لترجع إليه ن اغلال والحرام ، واستوجب ما بذلك الحمد والكر  
والتعظيم والتقدس ، وإن هو الذي سمعه اليوم وتنوء ، وإن لم يكن محدثاً من  
جهة الله تعالى فهو مصاف إليه على الحقيقة ، كإصاف ما نشئه اليوم من قصد  
امرى ، القيس على الحقيقة ، وإن لم يكن محدثاً لها من جهة الآخر

وإد حد فرعان من ذكر شطر الخلاف في هذه المسألة تعود إلى الكلام فيها ،  
ونذكر جميع الكلام ، وأما الحروف النطومة والأصوات المنطمة .

(١) هذا الموضوع يطول صفات الله عند مشر العرب الأرية ، ويطلق منه عند قـ  
يضمونها ، وذلك لورده القاس في باب البدن والأفعال كما أبتا - وتخلص للفكره في أن  
الذين قالوا بالانسان الأول قد أنهتوا كلام الله قديماً ، وأول من قال بهذا من المتكلمين عداه  
ابن كلاب لأن الشك كانوا يصحرون من وصف القرآن أنه قد تم ، وقالوا غلط - أنه قد غلظ ،  
نكر الصفة رادوا بأن كلام الله خلق محدث ، ومير الأخرى متاعاً لأن كلام الله الكلام  
الغنى الأول القديم ، والكلام للخلق الأمر والنهي والخير ، وهو حادث .

إلا أن هذا لا يصح إرادته على طريق التعدد ، لأن الحروف النطومة هي  
الأموات المنطمة ، والأصوات المنطمة هي الحروف النطومة على الصحيح من  
الذهب ، الذي اختاره شيخنا أبو هاشم ، فيكون في تعدد تكرار لافانته فيه .  
بين ذلك ، أن لأصوات المنطمة لو كانت أمراً مدأ على الحروف  
للنطومة تصح معها حريه الإيهام في لاعلاقه ، ولأن نطوف جميع ، وأقل جمع  
فلاته ، وهذا يقتضى أن لا يكون الحرفان كلاماً ؛ وليس كذلك ، بين قول  
مر ، وس ، وفل ، وكل ، حرفان مع أنه كلام

علاوة أن تقول في حده هو ما انتظم من حرفين فصاعداً ، أو ما له نظام  
من الحروف مخصوص

فلانهم على هذا أن لا يكون قولهم ق ، و ح ، كلاماً ، لأن ق ، و ح ، حرفان  
بين لك ذلك ، إذا وصف عنه ، فإنك تقول في الوقت : قه ، و حه . وذلك على  
هذا هو أنهم تصوا على أنه لا يصح الاستد . إلا سحر - ، ولا الوقت إلا على  
الهاك ، فعلا أن ق و ح حرفان ، وبلا فكيف يصح الاستد به والوقت  
فيه ، فصح ما قلناه .

ولا يباب علينا محددنا الكلام بما له نظام ، فإن أكثر ما في ذلك أنه  
عديد بالهجر ، وذلك سائح

ولا يجب أن يكون متبداً ، بخلاف ما ذهب إليه شيخنا أبو هاشم ، وإلا كما برا  
لاسترون الجهل من أقسام الكلام وقد عرره عنه .

وأيضاً فلو كان الكلام هو ما عهد ، على ما يمكن من أبي هاشم ، لكان يجب  
في عقد الأصاح والاشارة بالأس أنه يكتب كلاماً ، ومعلوم خلاف .

هذا هو حقيقة الكلام ، ولا فرق بين أن يكون مهلاً أو مستعملاً ،  
أو أن لا يكون من حرفين مختلفين على ما مر لدى هاشم في بعض المواضع ، لأن  
الركب من حرفين متماثلين قد يكون كلاماً أجنبياً ؛ ألا ترى أن قوله صلى الله  
عليه « ما أنا من دبر ولا ادعى » (١) كيف كان كلاماً مع تركبه من داليتين  
وهكذا أفادتك سمع الناس يقولون كذا ، هذا الحيوان المخصوص ، وشئ ، هذا  
العدد المخصوص ، وسن الثرة ، وكذا لبعض ، وأشياء ذلك أكثر من  
بأنى عليه العدد والمصدر ، فأما ما يقوله النحويون من أن الكلام هو ما يكون  
معيناً ، والعدد هو ما تركب من حرف واسم أو اسم واسم كقولك زيد قائم ، أو  
عمل واسم كقولك قام زيد ، وإنما يصوب به الكلام الاصطلاحي دور الصوى  
وإذ قد عرفت حقيقة الكلام ، فاعلم أنه من سم الله تعالى المقطع ، لأنه (٢)  
به يتصور الأفهام والاستعظام ، ولا يهوم غيره هذا المقام ، ولا شيء ، يسمع اتساع  
الكلام ، لأن الذي يشبهه حال فيه نرس إلا عقد الأصابع والإشارة بالرأس ،  
ولا شك أنه لا يسمع اتساعه ، فمعلوم أن الأحرس لا يمكنه أن يدل على  
الله تعالى وعده ، ولا يتأني منه ذلك على أحد الذي يتأني من التكلم ، أو  
الكتابة فإنه وإن عظم الاتساع به إلا أنه لا يبلغ درجة الكلام ، وأما فإن  
الفائدة بها ترتب على الفائدة بالكلام ، فلو لا أنه تعالى جعله وسعه - ووجه  
أهنا المواصلة على ذلك ، وإلا كنا لا نتمكن من شيء من هذه الأشياء  
التي ذكرناها .

وإذ قد بين لك هذه الجملة في كلامنا ، فكلام الله تعالى المبرر على ،  
أدخل في باب النعمة ، لأن به يعرف العلل والبرام ، وإليه يرجع في الشئ

(١) الله : الله والمحب ، والحديث في النهاية في غريب الأثر لابن الأثير ، باب الله  
مع الدال . (٢) لأن ، في من

والأحكام ، ولذلك قلنا . إن كلام الله تعالى لا يحور أن يبرى عن الفائدة ،  
حتى لا يحور أن يخاطبنا مخاطب ثم لا يريد به شيئاً أو يريد به غير ظاهره ولا  
بيانه ، لأن ذلك يقتل في القبيح معرفة مخاطبه الرعي بالمريه والعري بالرحمة ،  
فكيف أن ذلك لا يحسن بل يفسد من باب العيب ، كذلك في مسائلنا

فجعل من هذه الجملة ، أن كلام الله تعالى إنما يكون نصبة إذا كان على الحد  
الذي ذكرناه ، فأما إذا كان الأمر في ذلك على ما نقوله هؤلاء المحررين ، فإنه مما  
لا يثبت فيه شيء من ذلك ، سيما إذا أثبتوه قديماً ؛ فمعلوم أنه لا يصح الاتساع  
بالقدم ، (١) خاصة إذا حوروا عليه الكذب ، وأن تأتي مخاطب لا يريد به  
شيئاً أصلاً ، أن نؤخر بيان الحمل عن حال (٢) الخطاب ، بل عن حال (٣) الحاجة  
وسود بعد هذه الجملة إلى إبطال هذه المذهب .

أما الكلام على الصف الأول الذي قالوا : إن القرآن قديم مع الله تعالى ،  
فهو (٤) أن يقول لهم : إنكم قد بلغت في الجاهلية إلى أقصى الدنيا ، فإن القرآن  
يتقدم بعضه على بعض ، وما هذه سبيله لا يحور أن يكون قديماً ، إذ القدم هو  
ما لا يشبه غيره . بين ذلك أن المصنف في قوله الحمد لله ، متقدمة على اللام ، واللام  
على الحمد ، وذلك مما لا يثبت معه القدم ، وهكذا الحال في جميع القرآن ؛  
ولأنه سور متصلة وآيات متقطعة ، له أول وآخر ، وصف ، وربع ، وسدس ، وسبع ،  
وما يكون هذا الوصف كيف يحور أن يكون قديماً

وقد دل الله على ذلك في محكم كتابه فقال : « وما يأتيهم من ذكر من ربهم  
محدث » (٥) « والذكر هو القرآن ، بذيل قوله « وانا نحن نزلنا الذكر وانا له المقسطون » (٦)

(١) وسادة ، في من

(٢) حاق ، في من

(٣) الأبياء ٣

(٤) حاق ، في من

(٥) حاق ، في من

(٦) الحجر ٩

تقدم وصفه بأنه محدث ، ووصفه بأنه منزل ، ولتبرل لا يكون إلا محدثاً ، وهذه دلاله على حدوثه من وجه آخر ، لأنه قال - « **وَأَنَّا لَمُحَاطُونَ** » ولو كان قديماً ، احتاج إلى حائط يحفظه

ويدل أيضاً على ذلك قوله سالي : « **أَلَمْ تَرَ كَيْفَ جَعَلْنَا لَكُمُ الصَّلَاةَ** » (١) سأل كونه مركباً من هذه الحروف ، وذلك دلاله حدوثه ، ثم وصفه بأنه كتاب أي ، مختص (٢) من كتب ، ومنه سميت الكتبية كنيته لاجتماعها ، وما كان محدثاً لا يجوز أن يكون قديماً ، ووصفه بأنه محكم ، والمحكم من صفات الأنفال ، وقال بعد ذلك : ثم حدثت ، وما يكون مفصلاً كيف يجوز أن يكون قديماً وأظهر من هذا كله قوله تعالى « **لَقَدْ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْغُرُوثِ كِتَابًا مُّقْتَصِبًا** » (٣) ووصفه بأنه منزل أولاً ، ثم قال أحسن الحديث ، ووصفه بالحسن ، والحسن من صفات الأنفال ، ووصفه بأنه حديث ، وهو والمحدث واحد ، وما صريح ما أديناه ، وسماه كتاباً وذلك يدل على حدوثه كما تقدم ، وقال بعد أي يشبه بعضه بعضاً في الإيجاز والدلالة على صدق من ظهر عليه ، وما هذا كله لا بد من أن يكون محدثاً ، فهذا هو الكلام على المصنف الأول .

وأما الكلام على من قال إن كلام الله معنى قائم بذاته ، فهو أن حول إلى هذا دخول حكم في كل جهات ، لأن الكلام الذي أنتموه مما لا شبه ولا طريق إليه ، وإثبات ما لا طريق إليه يصح ، وكل جهات ، ويوجب عليكم صور الخالاب ، نحو أن يجوزوا أن يكون في الحل معان ولا طريق إليها ، وأن يكون من بين الميت حياء وقطرة وشهوة إلا أنه لا طريق إلى شيء من ذلك ، ومن بلغ إلى هذا الحد فقد نكس في الجهالة .

ويقال أن كلام الله معنى قائم بذاته

(١) مرد ١

(٢) (٣) الزحر ٢٣

(٢) جمع ، ي ص

(١) محدثه من ص

(٢) هو محمد بن الحسن بن مورك ، كان قديماً ، أصرياً ، واعظاً ، وكان في الكلام على مدح الأساطير ، توفي سنة ١٠١٠ هـ . مطبعت السك ٥٢ : ٣ .

(١) هو ، ي ص  
(٢) قوله ، ي ص

(٣) يكر ، ي ص

فإن قيل لم علم بأنه لا طريق إليه ؟ قل لا علم به ، لم يعلم ضرورة ، فالصريح إليه إما أن يكون صفة صادرة عنه ، أو حكماً أوجب هو (١) ، وليس هذا وصفه ، بل هو الكلام الذي أنتموه ، ولا حكم له يتوصل به إلى إثباته ، وإثباته وإبطاله هذه يؤدي إلى ما ذكرناه

فإن قيل إن أحداً إذا أراد أن يسكت فإنه قبل الكلام بعد من وصفه شيئاً ، ذلك الشيء هو الذي أبناه كلاماً ، وأجلى الأمور ما عده الإنسان من وصفه قيل له : إن ما ذكرتموه يمكن أن يرجع به إلى شيء آخر ، وهو القصد إلى الكلام أو الإزادة له أو العزم عليه أو العلم به أو التكبر في كعبه تربيته ، فإذا أمكن أن يرجع به إلى هذه الأمور ، لم يجوز أن يصرفه (٢) إلى ما ذكرتموه

وحكي عن بعض متأخريهم وهو ابن مورك الأصمعي (٣) ، أنه ذهب إلى أن يرجع ما الكلام إلى الفكر ، وهذا (٤) بوجه عليه أن يكون الله تعالى موصوفاً بالتكليم ، أو أن يكون معكراً ، تعالى الله عن ذلك ، وهذا دخول مبهم في المحسوس ، فهم الذين حووا المعكر على الناري تعالى حيث قالوا : إنه تعالى فكر (٥) وكثرة دينة فتوف (٦) من فكرته الشيطان ، فيكون ذلك أحد وجوه للصعاب بينهم وبين المحسوس .

فإن قيل أو ليس أهل اللغة يقولون في معنى كلام ، فكيف يصح ما ذكرتموه ؟

قلنا إن ما ذكرتموه عكس الواجب ، فإن الأصل أن ثبت للماني أولاً ثم صير عنها عبارات ، وأنتم فقد جعلتم العبارات طريقاً إلى إثبات للماني ووصلة

(١) محدثه من ص

(٢) يصرف ، ي ص

(٣) هو محمد بن الحسن بن مورك ، كان قديماً ، أصرياً ، واعظاً ، وكان في الكلام على مدح الأساطير ، توفي سنة ١٠١٠ هـ . مطبعت السك ٥٢ : ٣ .

(١) هو ، ي ص  
(٢) قوله ، ي ص

(٣) يكر ، ي ص

إليها ، وذلك بما لا وجه له ، لأنه لو لم يخلق العرب أو خلقهم حرراً ، لكان لابد من أن يمكننا معرفة الكلام ومصدره ، وعلى ما ظنوه لا يتصور ذلك .

وسد ، فإن العرب كما تقول في معنى كلام ، فقد تقول في معنى بناء دار ، أو حج بيت الله تعالى ، أو زيارة قبر رسول الله ؛ فكان يجب أن يكون هذه الأسماء كلها معاني في النفس فأنته بدأت فاعلمها ولمعوم خلاصه

فإن قيل <sup>(١)</sup> إن مرادهم بذلك ، في معنى الحرم على بناء دار ، وعلى حج بيت الله تعالى ، إلى ما شاكل ذلك ، قلنا : فارجع عن مثل هذا الخواص .

فإن قيل ما أنكرتم أن هي طريقة في إثبات الكلام ، وهو مصادره للحرس والكوت ؟ قلنا : نفس <sup>(٢)</sup> الكلام صد لاس حبه ولا من غير حبه ، وسد ، هو كان الحرس والكوت بمصدرين الكلام ، كما لا يصدان إلا هذا الذي نسميه حرس وأنتم ولا يصدون ذلك كلاماً ، ويقال لهم أيضاً : إن المرجع بالحرس إلى صد يلحق الله الكلام ، والكوت هو <sup>(٣)</sup> أن لا يستعمل الله الكلام فيه حالة قدرته على استعماله ، هو كان ذلك صد الكلام لكان لا معنى أن يصح من الله تعالى معنى الكلام في لسان الأعرس والساكت ، وإلا صد أحسن الصدان ، والمعوم خلاصه ، صطل كلامهم <sup>(٤)</sup> قد من كل وجه

و قد قد فرغنا من الكلام فيه سبق بالمعنى ، فإنما نضع ما حصلوه <sup>(٥)</sup> من العبارة ، ومحصل الكلام عليهم فيها فنقول .

(١) سادعة من ص

(٢) لانه ا ل ص

(٣) مرادهم في ص

(٤) فهو في ص

(٥) ل في ص

قولكم في الكلام معنى عام مدونه القدم تعالى يحتمل أموراً ، لأن القيام قد يذكر ويرد به الانصب ، كما حال فلان قائم ، أي منصب ، وقد يذكر ويراد به القوم ، كقوله : الحى اليوم أى الذائم ، وقد يذكر ويراد به الحفظ ، كما يقال : السبب قائم بالذرية أى محفوظ به على معنى أنه لولاه لسط ؛ وقد يذكر ويراد به الحصول ، كما يقال : الكون قائم بالخلل ، وشيء من ذلك لا يتصور في هذه المسألة ، لأن الانصب والحلول وغيرهما لا يجوز على الله تعالى

فإن قيل : ما لا يرد بهذه الصارفة شت من الأشياء ، وإنما سعى بها <sup>(١)</sup> أنه موجود به . قلنا : إن هذه العبارة أيضاً <sup>(٢)</sup> تستعمل في معنيين .

أحدهما أنه واقع من جهة وأنه هو الذى فعله ، على ما يقال في السموات والأرض أنها موجودة بالله .

والثاني أنه لولاه ما وجد ، كما يقال الحرم موجود تحطه ، فإن أردتم به الأول ، هو الذى قوله ، إلا أنه يقتضى خلقه ، وإن أردتم به الثاني فلا يصح ، لأنه يوجب أن يكون ذلك للمعنى قائماً عنه القدم تعالى وعنده لا بداته ، وقد عرف خلاصه .

وقد دل مددده لجه على أن التشكك هو فاعل الكلام ، يمد به مادها وإليه في هذا الباب .

والذى بدر على صحة ذلك ، هو أن أهل اللغة لما اعتقدوا سلق الكلام فاعبه سموه متكاملاً ، ومتى لم يستغنوا ذلك فيه لم يسموه به . وعلى هذا فإنهم أصابوا كلام انصروع إلى الحى ، فقالوا : الحى متكلم على لسانه ، لما رأوا أن ذلك الكلام لا يتعلق به سبق العمل مدوله ، فهو حار أن يقال في التشكك إنه

(١) ل في ص

(٢) ل في ص



ليس هو فاعل الكلام ، لحد منه في الشام والصارب والسكاسر وغير ذلك ، فالطريق في الجمع وحده ، وبين كان البعض أظهر من البعض ، وقد عرفت حلاله .

ومثل على ذلك أيضاً ، هو أن التكلم لا يجوز ، إما أن يكون منكلاً لأنه هل الكلام ، أو لأن الكلام أوجب له حالة أو (١) صفة ، أو لأن الكلام حله أو (٢) صفة ، أو لأن الكلام أثر في آتية على معنى أنه في الخرس والكوت عنه ، أو لأنه موجود به ، أو لأنهم كانوا مطلقاً ، فلم يبق إلا أن يكون التكلم إما كان منكلاً لأنه (٣) فاعل الكلام على ما قوله .

فإن قيل : لا يجوز أن يكون تكلم منكلاً لأن الكلام أوجب له حالة أو صفة ؟ فإن به (١) لا حال له تكلم بكونه مكلاً ، إذ لا طريق إليه ، وإن شاءت مالا طريق إليه بفتح باب المبالاة على ما مر .

فإن قيل : إن هي طريقاً ، فإن واحد من بعض بين كونه منكلاً وبين أن لا يكون منكلاً ، وأعلى الأمور ما يحلله الإنسان من نفسه .

فلنا بين هذه التفرقة إذا أمكن أن يرجع بها إلى أحد من إحدى الجانبين الكلام ولا عمل في إحداهما الثاني ، إذ يمكن أن يرجع به إلى ما ذكرتموه .

ومثل على ذلك أيضاً ، هو أنه لو كان التكلم بكونه منكلاً من وجهه ، لكان يجب أن يسبق العلم بذلك الحال (٤) قبل العلم بالكلام ، كما في كونه

(١) أو حل ، في م  
(٢) لأنه ، في م

(١) و ، في م  
(٢) من ، في م  
(٣) المنة ، في م

حالاً ، فإن العلم بما كان (١) بكونه حالاً حال ، في علم بكونه حالاً على العلم بما به وهو العلم ، وذلك في الشعور ، فإن شعرت أن كان بكونه مجرداً حاله ووصفه ، حصل العلم بكونه مجرداً من العلم بالغير له ، كذلك يجب مثله في ما ليس ، فكان يجب أن هو كونه مجرداً منكلاً وإن لم يحظر سال الكلام ، والمعلوم خلافه ، فإذا علم علم مطلق الكلام به تعالى العمل ما عده لم سلم كونه منكلاً .

فإن قيل : لا يجوز أن يكون التكلم منكلاً لأن الكلام حله أو حل بعضه ؟ قل : لأنه لو كان كذلك لكان يجب أن يكون اللسان هو تكلم ، لأن الكلام حله دون غيره ، وأن يكون هو المسموع فالرسالة ، تؤدي لها ، المستحق اندح والتمظيم عليها ، وكان يجب أن يكون اللسان هو الفاعل المستحق المحذور ، والمعلوم خلافه ، وأيضاً ، فكان يجب أن يكون اللسان هو الشاعر ، لأن الشعر إما يحله ، وذلك يرجع منه العمل لحكم وإنه من ليس يعلم ، وقد عرفت خلافه .

وأيضاً ، فكان يجب أن لا يوجد في العلم منكلاً لأن أقل الكلام حرفان ، وما من حرف إلا وقد حصل مخرج مخصوص لا يمكن إخراج من غير مخرج حلال يحسمان والحال ما قلناه في محل واحد حتى يكون ذلك الحل منكلاً ، وفي ذلك ما قلناه .

فإن قيل : لا يجوز أن يكون التكلم منكلاً لأنه أثر في آتية (٢) ، على معنى أنه في (٣) الخرس وسكونه ؟ قلنا : لا قدر من (٤) أن الخرس والكوت لا يصادفان الكلام ، بل لا صدق الكلام أصلاً .

(١) إياه ، في م  
(٢) بني ، في م

(٢) حاله ، في م  
(٣) الفصل ، في م

استكر  
منكلاً  
في آتية

فإن قيل لم لا يجوز أن تكون المتكلم متكلماً لأن الكلام يحتاج إليه ؟

قلنا ؛ إذا كان المتكلم محتاجاً إلى الكلام ، والكلام محتاجاً إلى المتكلم ، فقد احتاج كل واحد منهما إلى صاحبه ، ووجه الحاجة واحد ، وذلك في الاستعانة بمنزلة حبة التبن إلى غيره .

فإن قيل لم لا يجوز أن تكون حاجته حاجة التصديق ؟ قلنا ؛ لا يجوز ذلك ؛ لأن حاجة التصديق هو أن لا يحصل الذات إلا عن صفة ، ولا يحصل على تلك الصفة إلا وهو حاصل على صفة أخرى ، ولا يحصل عن تلك الصفة إلا معنى ، فيقال ؛ إن تلك الشيء ، وجوده مُعَصَّر به ، كما يقال في الجوهر أنه مُعَصَّر بالكسوف ، على معنى أنه لا يوجد إلا وهو مُعَصَّر ، ولا يكون مُعَصِّراً وإلا وهو كائن ، ولا يكون كائناً إلا يكون ، وهذا لا يتصور في الكلام والمتكلم ، فلا يصح أن تكون بينهما حاجة التصديق .

فإن قيل لم لا يجوز أن يكون للمتكلم متكلماً لأن الكلام موجود به أو قديم بذاته ؟ قلنا ؛ قد أحينا عن كلتا العبارتين ، وبعدهما فساد مسددهما في غير هذا الوصف .

فإن قيل لم لا يجوز أن تكون المتكلم متكلماً لأن الكلام كلامه أو كلامه ؟ قلنا ؛ إن هذا يستلزم على وجهي أحدهما ، معنى الاتصال والاحتصاص ، والثاني معنى الملك ، وأي ذلك كان مهمل<sup>(١)</sup> فإنه لا يتصور في الكلام والمتكلم .

فإن كان يكون  
فإن كان الكلام  
فإن كان

فإن كان يكون  
فإن كان الكلام  
فإن كان

فإن كان يكون  
فإن كان الكلام  
فإن كان

فإن قيل - إن الراد يقول إن الكلام كلامه أو كلامه ، أي أنه صفة<sup>(١)</sup> ، قلنا ؛ هذا صريح منقضي فلا يلتزم عليه فيه .

إذا ثبتت هذه الجملة فاعلم ، أن الطريق الذي به يعرف أن الكلام كلام المتكلم طريقان أحدهما ، أن سمع منه ويعلم وقوعه على دواعيه ، والثاني ، أن يخبرنا منبه صادق بذلك ، هذا إذا كان الكلام في الشاهد .

فما في القديم تعالى ، فإنما يعلم أن الكلام كلامه بطريقين أحدهما أن يكون واقعاً على رجة لا يصح وهمه عن ذلك الوجه من القادر بالتقدم ، كأن يوجد في حصة أو شجرة أو حجر أو غير ذلك ، والثاني ، كأن يخبرنا من صادق ، وهذه الطريقة الأخيرة معنا أن القرآن كلام الله تعالى<sup>(٢)</sup> ، لأنه لو لم يخبرنا النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم بذلك ، ولم يعرف من دينه ضرورة ، ولا من عبادة ربه تعالى<sup>(٣)</sup> ، ولو كان عن عند غير الله لوجدوا فيه اختلافات كثيرة ، وإلا كما عور أن يكون من حوته على فقه غيره ، لأنه ليس من ضرورة المعجزة<sup>(٤)</sup> أن يكون من جهة الله تعالى ، بل لا تنفع أن تكون آية أو غيره ، فيظهر على المدعى البطلان إذا كان صادقاً وإما الذي في المعجزة أن يكون واقعاً للمادة حارفاً لها .

وقد ذكر رحمه الله بعد هذه الجملة ، أن هذا الكلام الذي أثبتوه كائناً كانت الابدان إما أن ينتهوا خلا في الله تعالى ، فأنه تعالى يستحيل أن يكون محلاً ، لأن المحل متعبر ، والمتعبر بحدث ، وقد ثبت قلنا

(١) صفة من ص  
(٢) صفة من ص  
(٣) صفة من ص  
(٤) صفة من ص

وإما أن يشوبه موجوداً لا في محل ، وذلك أيضاً محال ، فإن حكم الكلام مقصور على محله ، منه يصح وعليه يصاد محله ، فلو وجد لا في محل لا قلب جنسه ، وذلك محال

وأيضاً ، فلو صح وجوده لا في محل وقدر ما فيه التصاد ، لكان لا يتخلو حال الكلام ، وقد وجد لا في المحل من أن تصاد أو لا تصاد ، فإن لم يصاد مع أن وجود أحدهما على حذر وجود الآخر ، لم يصح ، لأن ذلك يقتضي قلب جنسهما ، وإن تصاد كان يجب أن يكون تصادهما على مجرد الوجود ، وذلك يوجب أن لا يصح وجود كلامين مختلفين في العالم ، وقد عرف خلافه ، فصح لك في هذه الخلة أن الكلام لا يصح وجوده لا في محل

وإما أن يشوبه موجوداً في غيره وذلك يقتضي حدوثه ، لأن القديم لا محل للحدث ، ومحله إذا وجد فلا بد من أن يكون غير الله تعالى لا سبحانه أن يكون الله تعالى محلاً لشيء من الأشياء

ثم لا يجب أن يكون مبدئياً بنية مخصوصة على ما يحكى عن أبي علي ، وكان يذهب إليه أبو هاشم أولاً ثم رجع عنه وقال إن حكمه مقصور على محله على ما ذكرنا ، وما هذا سبيله فلا حاجة به أن أزيد من محله ، اعتبر به بالسواد وغيره من المعاني التي يكون حكمها مقصوراً على محلها

ومنه الطريقة لم يجب في محله أن يكون متحركاً لا محالة<sup>(١)</sup> ، على ما يحكى ، وأن على أن به حاجة إلى الحركة .

بين ما ذكرناه وبرصحه ، أنه لو احتاج إلى الحركة لكان لا وجه له إلا

(١) نالقه من م

أن الحركة مسبب فيه ؛ وليس كذلك ، فإن سببه على الصحيح من مذهبنا هو الاعتقاد بشرط الصفة التي ترجع بها إلى تأليف بين حسيين صديق عقيب حركات متواليه ، أو حركات نقل الكثافات بعضها ، ويغنى كان هكذا لأنه لو جد بحسب الاعتقاد الذي وضعناه ، هل نقلته وبكثير تكررت ، فهو حار وحال هذه أن يكون سببه غيره لكان لا يتكسب أن يثبت شيئاً من الأسباب

وسد ، وإما إذا ضرب حورة على سببه فهو لا يسمع منها صوتاً ، فقد وجد الصوت ولا حركة ، ولم كان محتاج إليها لم يحد ذلك

وسبق على أن الصوت في السنداب إنما يولد من حركة الحورة ، قلنا إلى الحركة لاحية ما ، فلو ولدت الصوت بولده في محله ، وإلا لم يكن بالتولد في هذه الجهة أولى من التولد في غيرها ، وذلك يقتضي أن يولد في سائر الجهات ، ومعلوم خلافه

فإن قيل قد علمنا أن من ضرب الطست فإن الصوت الذي يتولد فيه يقف على الحركة ويوجد بحسبها ، فلو وقف طنين الطست على الحركة ثبت بنيتها وينقطع باحاطتها إن لم يحتاج إليها ولم يتولد عنها ؟ قلنا إنه إنما يولد عن الاعتقاد بشرط التصاكة ، وهي عبارة عن تأليف مخصوص واقع عقيب حركات متواليه أو حركات نقل الكون بينها على ما ذكرنا ، فلو فقد الشرط يمتنع تولد الاعتقاد ، لا لأن الحركة هي المولد

فإن قيل كيف يكون القديم تعالى متحركاً كلام يوجد في غيره ، قلنا كما يكون متعدياً بنسبة يوجد في غيره ، ودارقاً يزدق يوجد في غيره ، وهذا لأن الحكم هو فاعل الكلام ، وليس من شرط الفاعل أن عليه صفة لا محالة ولصحة

هذه<sup>(١)</sup> الطريقة التي سلكتها في هذه المسائل من أن الكلام حكمه مقصود على محله فلا يحتاج إلا إلى مجرد عل ، منبها بما يوحه شعاع أبو علي من جلال ، وهو أن لا يوجد الكلام إلا في الجوهر ، وعلى أن الجوهر وعبر فهو ، سواء في صحة وجود الكلام فيه

وعلى محله ، فإن أحد ، إذا كان لا يمكن أن يحكم إلا بالثبوت واللبس ، وإلا إذا كان متشككاً من النفس ، وإلا سبب هو الاعتداد بمرط العكة ، فلا بد ما كان قادراً بطوره لم يستغن عن مثل هذه الآلات لما بين في الكتب ، لا لأن الكلام في نفسه منتزع إلى شيء من هذه الأسس ، نحو التسمية<sup>(٢)</sup> أو الحركة والجوهر ، بهذه جهة ما يعتمد على هذا الوصف

والصالح في عدم القرآن شبه ، من جهتها :

فإنهم قد ثبت أن القرآن مشتمل<sup>(٣)</sup> على اسم الله تعالى ، والاسم واسم واحد ، فيجب في القرآن أن يكون شيئاً مثل قوله تعالى : قالوا والذي يدرك على أن الاسم وتسمى ، حد ، هو أن أحدهما عند الخلق غير واقع بواقع ، وهكذا يقول باسم الله ، ولا يكون كذلك إلا والأمر على ما قلناه ، وكذلك عند قال بيده إلى القول ثم لم اسم السلام عليكما ومن يترك حولا كاملاً هذا اعتد

أي للسلام عليكما . وهكذا فإن أحدهما إذا قل . طلفت ريب ، كان الطلاق واقعاً عيباً ، ولو لم يكن الاسم والاسم واحد كان لا يكون ذلك<sup>(٤)</sup> كذلك

وحيث أن هذه جهالة مستحكمة معروفة ، لأن الاسم وتسمى لو كان و

فيه الخالف في  
اسم القرآن

لكن حب لإسمي أحدكم من الحساب أن يحسن فيه ، ورد على من حصر الحلاوات أن يخلو فيه ، وإذا سمى شيئاً من حروف أن يعده فيه ، وليس الأمر كذلك ، فما كل من قال بارأ أحرف فيه<sup>(١)</sup> وعلى حد ما نصيب

لو كان من قال بارأ أحرف فيه لما يعود ، إلى الله تعالى ، وأيضاً ، فكيف تصور أن يكون الاسم والتسمية واحد ، مع أن الاسم عوى والتسمية جسم .

وأما ما ذكره من الحلف ، فإن أحدهما إذا أرد أن يظهر ذلك من معه لم يتمكن إلا بالمبارزة عنه ، فكيف يصح ما ذكرناه ، ولو كان الأمر على ما ذهبوا إليه لكان يجب في الله تعالى أن يكون محدثاً فإن الحلف لا شك في حلوته .

وأما قول<sup>(٢)</sup> اسم الله الرحمن الرحيم ، فإنما يعود ، لما فيه من العطف ، والله عز وجل

وعول ليد إلى القول ثم اسم السلام عليكما ، بحر ، وعن لا سكر سبيل المجلات .

وقولهم صرب ريد عمراً وطلق ريب ، فإن ذلك إنما انصرف إلى التسمية لأن أحدهما أراد أن يصرفه إليه .

فإن قيل إن كلامي الاسم ، وما ذكرناه كلام في التسمية ، قلنا : لا فرق بين الاسم والتسمية ، ألا ترى أنه لا فرق بين أن يقول القائل : سمى فلان فلاناً تسمية حسنة ، وبين أن يقول سماه<sup>(٣)</sup> اسماً حسناً ، ولهذا لو أئمت<sup>(٤)</sup> بأحدنا ومن بالآخر تنقص الكلام .

(١) في ما يعود باسم البحر ، في من (٢) قولهم ، في من  
(٣) سمى فلان فلاناً ، في من (٤) ثبت ، في من

(١) ما قلناه من من (٢) قول ، في من  
(٣) قولهم ، في من (٤) قولهم ، في من

كأية أي الخليل  
بين الخليل

وهي حكاية حرب بين بعضهم مع شيخ من شيوخهم هذا موضوعه و ١٠٠  
أن من الخليل ناطق أن الخليل في هذه المسألة ، فأخذ وقرأ وكتب عنه الله ،  
قال أنكر أن يكون هذا هو الله وتدفع الشكوس ؟ فأخذ أبو الخليل الله ح  
من الله (١) وكتب بحسبه الله آخر ، فقال للخليل أيها الله إن ؟ فاصنع ما

وقد علقوا في ذلك مايت من القرآن ، من جعلها ، فوله تعالى «إلا له الخلق  
والأمر» فالوا إنه تعالى فعل بين خلق والأمر ، وفي ذلك دلالة على أن الأمر  
غير مخلوق .

تعالى الخليلين  
أنت من الخليلين

وحوا أن هذا أصل ، لأن هذا الأصل لا بد من خلافه ،  
أو لا يرى أنه تعالى فصل بين ما وبين غيره من الأسماء عليه السلام قوله  
«وإذا أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح» ، ثم لا يحب أن لا يكون  
في من الأنبياء ، وكذلك غيره فصل بين النبيين ومنك ومن نوح ،  
النبي غير المنكر ، وأيضاً غيره تعالى فصل بين المنكر وغيره من  
«فيها طائفة وبغل وطمع» ثم لا يحب أن لا يكون إلا ما من من المنكر ،  
في ما أتينا

في قول فما فائدة الفصل ؟ قال قد جعل للمعظم والتعظيم كعبته ،  
حبر بل ومكان بل وبين غيرهما من خلافته ، وكعبته بين ما وبين  
من الأنبياء

في قول : كما جعل للمعظم فقد جعل لاحتلاف المدكورين ، فإمامهم ما  
فصل على أنه للمعظم ؟ قلنا قيام الدلالة على أن الأمر مخلوق ، وقوله «وكان  
هو الله صولاً» (٢)

(١) ما نقله من

(٢) الأعراب ٣٧

ومن جملة ما سمعوه به ، قوله تعالى «والرحمن علم الغيوب» (١)  
(٢) «هذا يدل على أن القرآن غير مخلوق لأنه وصف الأبد» خلق  
وصف القرآن به .

وحوا أن ذلك ، ليس يجب إذ وصف الله تعالى الإنسان بأنه مخلوق  
لا يكون ما بعد الإنسان مخلوقاً ، فإن تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على  
عدمه ، وقد استدلوا على هذه الآية لكأن أحد حالاً مسكماً ، هذا قال :  
علم القرآن ، والتعظيم لا يجوز إلا في المحدثات ، وكذلك فقد قال : علمه  
بأنه ، والله تعالى رجع به إلى الدلالة ، والتدليل لا بد من أن يكون محدثاً (٢)  
في تدبير المخلوقات .

فإن ثبت هذه المسألة ، وصح حدوث القرآن ووجوهه مطابقة للصالح (٣) ،  
أنه لا يتبع وصفه بأنه مخلوق .

وفي الناس من أنكروا ذلك بخلاف (٤)

وحوا لا يخفى ، إما أن يكون من جهة معنى ، وذلك تقدم (٥) الكلام ،  
أن يكون خلافاً من جهة العبارة ، فيسم حدوث القرآن ويقول في سمته  
فأجروهم حوار الموت عليه كما في سائر المخلوقات ، وذلك محال .

والجواب ، أنه ليس يجب في المخلوقات أن تموت كلها ، فإن ابتدأت مخلوقة  
ذلك فإن الموت مستحيل عليها ، وقد أزمهم شيخنا أبو علي حوار الموت

(١) سورة الرعد

(٢) حديثاً ، في

(٣) وحالف ، في

(٤) ما نقله من

(٥) الصالح ، في

(٦) تقدم ، في

(٣٠ - الأصول الخمسة)

على الموت لأنه مخلوق ، مدليل قوله تعالى « **فَلْيَخُشِ الْمَوْتَ وَالْخِيفَةَ** »<sup>(١١)</sup>  
فالتزموا ذلك ، وسامعوا فيه عبر بروى عن النبي صلى الله عليه وآله<sup>(١٢)</sup> وسلم أنه  
قال « يؤتى يوم القيامة بالموت على صورة كفتش أبلح فيباضى بين أهل الجنة  
وأهل النار ، ويقال يا أهل الجنة ربا أهل النار أسرفوا الموت ؟ مقلولون لا ، معال  
مدا هو الموت ، ثم يدع ، وينادى يا أهل الجنة حاود ولا موت ، ويا أهل النار  
حاود ولا موت » ومن بلغ منه الكلام إلى هذا الحد فليكن الواجب أن يصرف  
عنه ، ويعطى الكشكش حذره

فإن قيل ، ما أنكرتم أنما لا يحور وصف القرآن بأنه مخلوق لأن المحدث هو الكذب ، ولهذا يقال : قصيده مخلوقة ومحتقة إذا كانت مشتملة على أكاذيب وأباطيل ، كذلك فقد قال تعالى : « **فإن هذا إلا خلق الأولين** » (٣) وقال : « **فإن هذا إلا اختلاق** » (٤)

وحيثما عن ذلك ، أن هذا لا يصح ، لأن الخلق إنما هو التقدير ، والحيث  
هو العمل المقدر بالعرض والبدعي المطابق له على وجه لا يرد عليه ولا يصر  
عنه ، لهذا تراهم يقولون : حلف الأديم هل لي من مطهره أم لا ، وقال الحجاج  
إني إذا وعدت وعيب ، وإذا حلفت فريت ، أي إذا قدرت عظمت ، وكذلك  
يقولون : <sup>١</sup> <sup>٢</sup> <sup>٣</sup> <sup>٤</sup> <sup>٥</sup> <sup>٦</sup> <sup>٧</sup> <sup>٨</sup> <sup>٩</sup> <sup>١٠</sup> <sup>١١</sup> <sup>١٢</sup> <sup>١٣</sup> <sup>١٤</sup> <sup>١٥</sup> <sup>١٦</sup> <sup>١٧</sup> <sup>١٨</sup> <sup>١٩</sup> <sup>٢٠</sup> <sup>٢١</sup> <sup>٢٢</sup> <sup>٢٣</sup> <sup>٢٤</sup> <sup>٢٥</sup> <sup>٢٦</sup> <sup>٢٧</sup> <sup>٢٨</sup> <sup>٢٩</sup> <sup>٣٠</sup> <sup>٣١</sup> <sup>٣٢</sup> <sup>٣٣</sup> <sup>٣٤</sup> <sup>٣٥</sup> <sup>٣٦</sup> <sup>٣٧</sup> <sup>٣٨</sup> <sup>٣٩</sup> <sup>٤٠</sup> <sup>٤١</sup> <sup>٤٢</sup> <sup>٤٣</sup> <sup>٤٤</sup> <sup>٤٥</sup> <sup>٤٦</sup> <sup>٤٧</sup> <sup>٤٨</sup> <sup>٤٩</sup> <sup>٥٠</sup> <sup>٥١</sup> <sup>٥٢</sup> <sup>٥٣</sup> <sup>٥٤</sup> <sup>٥٥</sup> <sup>٥٦</sup> <sup>٥٧</sup> <sup>٥٨</sup> <sup>٥٩</sup> <sup>٦٠</sup> <sup>٦١</sup> <sup>٦٢</sup> <sup>٦٣</sup> <sup>٦٤</sup> <sup>٦٥</sup> <sup>٦٦</sup> <sup>٦٧</sup> <sup>٦٨</sup> <sup>٦٩</sup> <sup>٧٠</sup> <sup>٧١</sup> <sup>٧٢</sup> <sup>٧٣</sup> <sup>٧٤</sup> <sup>٧٥</sup> <sup>٧٦</sup> <sup>٧٧</sup> <sup>٧٨</sup> <sup>٧٩</sup> <sup>٨٠</sup> <sup>٨١</sup> <sup>٨٢</sup> <sup>٨٣</sup> <sup>٨٤</sup> <sup>٨٥</sup> <sup>٨٦</sup> <sup>٨٧</sup> <sup>٨٨</sup> <sup>٨٩</sup> <sup>٩٠</sup> <sup>٩١</sup> <sup>٩٢</sup> <sup>٩٣</sup> <sup>٩٤</sup> <sup>٩٥</sup> <sup>٩٦</sup> <sup>٩٧</sup> <sup>٩٨</sup> <sup>٩٩</sup> <sup>١٠٠</sup> <sup>١٠١</sup> <sup>١٠٢</sup> <sup>١٠٣</sup> <sup>١٠٤</sup> <sup>١٠٥</sup> <sup>١٠٦</sup> <sup>١٠٧</sup> <sup>١٠٨</sup> <sup>١٠٩</sup> <sup>١١٠</sup> <sup>١١١</sup> <sup>١١٢</sup> <sup>١١٣</sup> <sup>١١٤</sup> <sup>١١٥</sup> <sup>١١٦</sup> <sup>١١٧</sup> <sup>١١٨</sup> <sup>١١٩</sup> <sup>١٢٠</sup> <sup>١٢١</sup> <sup>١٢٢</sup> <sup>١٢٣</sup> <sup>١٢٤</sup> <sup>١٢٥</sup> <sup>١٢٦</sup> <sup>١٢٧</sup> <sup>١٢٨</sup> <sup>١٢٩</sup> <sup>١٣٠</sup> <sup>١٣١</sup> <sup>١٣٢</sup> <sup>١٣٣</sup> <sup>١٣٤</sup> <sup>١٣٥</sup> <sup>١٣٦</sup> <sup>١٣٧</sup> <sup>١٣٨</sup> <sup>١٣٩</sup> <sup>١٤٠</sup> <sup>١٤١</sup> <sup>١٤٢</sup> <sup>١٤٣</sup> <sup>١٤٤</sup> <sup>١٤٥</sup> <sup>١٤٦</sup> <sup>١٤٧</sup> <sup>١٤٨</sup> <sup>١٤٩</sup> <sup>١٥٠</sup> <sup>١٥١</sup> <sup>١٥٢</sup> <sup>١٥٣</sup> <sup>١٥٤</sup> <sup>١٥٥</sup> <sup>١٥٦</sup> <sup>١٥٧</sup> <sup>١٥٨</sup> <sup>١٥٩</sup> <sup>١٦٠</sup> <sup>١٦١</sup> <sup>١٦٢</sup> <sup>١٦٣</sup> <sup>١٦٤</sup> <sup>١٦٥</sup> <sup>١٦٦</sup> <sup>١٦٧</sup> <sup>١٦٨</sup> <sup>١٦٩</sup> <sup>١٧٠</sup> <sup>١٧١</sup> <sup>١٧٢</sup> <sup>١٧٣</sup> <sup>١٧٤</sup> <sup>١٧٥</sup> <sup>١٧٦</sup> <sup>١٧٧</sup> <sup>١٧٨</sup> <sup>١٧٩</sup> <sup>١٨٠</sup> <sup>١٨١</sup> <sup>١٨٢</sup> <sup>١٨٣</sup> <sup>١٨٤</sup> <sup>١٨٥</sup> <sup>١٨٦</sup> <sup>١٨٧</sup> <sup>١٨٨</sup> <sup>١٨٩</sup> <sup>١٩٠</sup> <sup>١٩١</sup> <sup>١٩٢</sup> <sup>١٩٣</sup> <sup>١٩٤</sup> <sup>١٩٥</sup> <sup>١٩٦</sup> <sup>١٩٧</sup> <sup>١٩٨</sup> <sup>١٩٩</sup> <sup>٢٠٠</sup> <sup>٢٠١</sup> <sup>٢٠٢</sup> <sup>٢٠٣</sup> <sup>٢٠٤</sup> <sup>٢٠٥</sup> <sup>٢٠٦</sup> <sup>٢٠٧</sup> <sup>٢٠٨</sup> <sup>٢٠٩</sup> <sup>٢١٠</sup> <sup>٢١١</sup> <sup>٢١٢</sup> <sup>٢١٣</sup> <sup>٢١٤</sup> <sup>٢١٥</sup> <sup>٢١٦</sup> <sup>٢١٧</sup> <sup>٢١٨</sup> <sup>٢١٩</sup> <sup>٢٢٠</sup> <sup>٢٢١</sup> <sup>٢٢٢</sup> <sup>٢٢٣</sup> <sup>٢٢٤</sup> <sup>٢٢٥</sup> <sup>٢٢٦</sup> <sup>٢٢٧</sup> <sup>٢٢٨</sup> <sup>٢٢٩</sup> <sup>٢٣٠</sup> <sup>٢٣١</sup> <sup>٢٣٢</sup> <sup>٢٣٣</sup> <sup>٢٣٤</sup> <sup>٢٣٥</sup> <sup>٢٣٦</sup> <sup>٢٣٧</sup> <sup>٢٣٨</sup> <sup>٢٣٩</sup> <sup>٢٤٠</sup> <sup>٢٤١</sup> <sup>٢٤٢</sup> <sup>٢٤٣</sup> <sup>٢٤٤</sup> <sup>٢٤٥</sup> <sup>٢٤٦</sup> <sup>٢٤٧</sup> <sup>٢٤٨</sup> <sup>٢٤٩</sup> <sup>٢٥٠</sup> <sup>٢٥١</sup> <sup>٢٥٢</sup> <sup>٢٥٣</sup> <sup>٢٥٤</sup> <sup>٢٥٥</sup> <sup>٢٥٦</sup> <sup>٢٥٧</sup> <sup>٢٥٨</sup> <sup>٢٥٩</sup> <sup>٢٦٠</sup> <sup>٢٦١</sup> <sup>٢٦٢</sup> <sup>٢٦٣</sup> <sup>٢٦٤</sup> <sup>٢٦٥</sup> <sup>٢٦٦</sup> <sup>٢٦٧</sup> <sup>٢٦٨</sup> <sup>٢٦٩</sup> <sup>٢٧٠</sup> <sup>٢٧١</sup> <sup>٢٧٢</sup> <sup>٢٧٣</sup> <sup>٢٧٤</sup> <sup>٢٧٥</sup> <sup>٢٧٦</sup> <sup>٢٧٧</sup> <sup>٢٧٨</sup> <sup>٢٧٩</sup> <sup>٢٨٠</sup> <sup>٢٨١</sup> <sup>٢٨٢</sup> <sup>٢٨٣</sup> <sup>٢٨٤</sup> <sup>٢٨٥</sup> <sup>٢٨٦</sup> <sup>٢٨٧</sup> <sup>٢٨٨</sup> <sup>٢٨٩</sup> <sup>٢٩٠</sup> <sup>٢٩١</sup> <sup>٢٩٢</sup> <sup>٢٩٣</sup> <sup>٢٩٤</sup> <sup>٢٩٥</sup> <sup>٢٩٦</sup> <sup>٢٩٧</sup> <sup>٢٩٨</sup> <sup>٢٩٩</sup> <sup>٣٠٠</sup> <sup>٣٠١</sup> <sup>٣٠٢</sup> <sup>٣٠٣</sup> <sup>٣٠٤</sup> <sup>٣٠٥</sup> <sup>٣٠٦</sup> <sup>٣٠٧</sup> <sup>٣٠٨</sup> <sup>٣٠٩</sup> <sup>٣١٠</sup> <sup>٣١١</sup> <sup>٣١٢</sup> <sup>٣١٣</sup> <sup>٣١٤</sup> <sup>٣١٥</sup> <sup>٣١٦</sup> <sup>٣١٧</sup> <sup>٣١٨</sup> <sup>٣١٩</sup> <sup>٣٢٠</sup> <sup>٣٢١</sup> <sup>٣٢٢</sup> <sup>٣٢٣</sup> <sup>٣٢٤</sup> <sup>٣٢٥</sup> <sup>٣٢٦</sup> <sup>٣٢٧</sup> <sup>٣٢٨</sup> <sup>٣٢٩</sup> <sup>٣٣٠</sup> <sup>٣٣١</sup> <sup>٣٣٢</sup> <sup>٣٣٣</sup> <sup>٣٣٤</sup> <sup>٣٣٥</sup> <sup>٣٣٦</sup> <sup>٣٣٧</sup> <sup>٣٣٨</sup> <sup>٣٣٩</sup> <sup>٣٤٠</sup> <sup>٣٤١</sup> <sup>٣٤٢</sup> <sup>٣٤٣</sup> <sup>٣٤٤</sup> <sup>٣٤٥</sup> <sup>٣٤٦</sup> <sup>٣٤٧</sup> <sup>٣٤٨</sup> <sup>٣٤٩</sup> <sup>٣٥٠</sup> <sup>٣٥</sup>

ولایت نگہری ما حلقہ و بعض اقوام بخلق تم لا ہری

وكذلك فقد قال غيره.

7243 (.)

(٢) العمر ١٢٧:

(۱) قول، م. م. م.

(۴) لایحه می

(٤) سورہ ص ٧

ولا ينطأ أبدى الخافقين ولا أبدى الخلق إلا بحيد الأدم

معرفة ، ولهذا كان المحتاج بمدح نأى إدا وسدت وبيت ، وإدا  
كانت مريب

وأياً ، فلو كان كاد كروه لم يصح وصف غير القديم تعالى بذلك هو كان (١)  
لا يصح قوله تعالى (٢) « فبما نزلنا من السماء من المطر » وقد أنكر عباد حين  
سمع هذه الآية أن يكون المراد « الجمع » ، وقال إن الياء والنون راندن (٣) ،  
وذلك محل منه بالله وعوامع الكلام

وولوع الناس بالكلام في الخلق والخلق ، كالم فيه شيوعاً أيضاً

ذهب شعبة أبو علي إلى أن الخلق إنما هو التقدير ، والخلق هو الفعل  
للقدر بالفرس والداعي المطابق « على وجه لا يريد عليه ولا ينقص عنه (٤) » ،  
على ما احتجنا ، وهو الصحيح من الذهب

وأما شعبة أبو هشم وأبو عبد الله المصري ، فقد ذهبا إلى أن الخلق  
مخلوق محال ، ثم احتجنا

ذهب أبو هاشم إلى أن الخلق إنما هو الإرادة

وقال أبو عبد الله المصري بل هو النكر ، وقال لولا ورود (٥) « مع  
والأذن بإطلاق هذه اللفظة على الله تعالى ، وإلا ما كنا محذورين إطلافاً عليه  
سأل (٦) »

وسبته في هذا الباب قول زهير

ولأنت عــــرى ما خلقت وبعــــى القوم يخلق م لا عرى

(١) فأنه من م

(٢) من م

(٣) محدودة من م

(٤) د كان م

(٥) فبما راندن من م

(٦) ورد م

قالا: (١) أنشت الخلق وبس الثرى ، يدل على أن الخلق معنى على ما خوره .

والأصل في الجواب عن ذلك ، أن هذا غير جائز (٢) على مذهبهما ، لأن  
أبا هاشم لا يجوز أن يحصل الخلق ولا يحصل الخلق ، وهكذا فإن (٣) أبا عبد الله  
لا يجوز حصول النكر ثم لا يحصل الفعل ، هذا إلى دل ما أوردوه على عباد  
ما احتجنا ، ليدل على عباد ما ذكروه ؛ على أن قد بينا أن مراد زهير بذلك ،  
أنك (٤) تنقطع (٥) ما تقدر في الناس من هو مختلف ذلك ، فلا مطلق  
على كلامنا .

وعمود بعد هذه الجملة إلى تمام الأدلة (٦) الدالة على أن كلام الله تعالى لا يجوز  
أن يكون قدماً

فمن حجة سادل على ذلك (٧) هو أنه لو كان كلام الله تعالى (٨) ديداً لوح أن  
يكون مثلاً لله تعالى لأن القدم صفة من صفات النفس ، والاشترائك في صفة  
من صفات النفس يوجب التماثل ، ولا مثل لله تعالى

وأياً ، فلو كان ديداً ، لوجب أن يكون عالماً بذاته ، فادراً لغايته ، كالقديم  
تعالى (٩) سواء ؛ ما ذكرناه (١٠) فما قبل أن الاشتراك في صفة من صفات  
النفس يوجب الاشتراك في سائر صفات النفس ، ومعلوم سلامة

وأياً ، فإن القدم مستحيل على القديم تعالى (١١) ، فلو كان الكلام قدماً

(١) لاوا في ا

(٢) حذر م

(٣) وهكذا فإن م

(٤) أنه م

(٥) يصح م

(٦) دلالة م

(٧) الباء م ، هو أن كلام الله لو كان

(٨) محدودة من م

(٩) ذكر م

(١٠) محدودة من م

(١١) محدودة من م

الكلام والخلق  
والخلق

لما جاز أن يعلم ، ومعلوم أنه لا يمكن وقوعه على حد معاده ، إلا بدأ وحده حرف عند عدم حرف ، يبين ماد كرهناه وبوصحته ، أن أحدنا إذا قال : الحمد لله فإنه لا بد من أن يقوم حال وجود اللام المجرى ، وحال وجود الحاء اللام ، وحال وجود الهم والنداء اللام والحاء ، حتى لا يختص الحمد بالمدح والمدح بالمدح ، ومعام أن ما هذا سبيله لا يجوز أن يكون قدراً

وأيضاً ، فإن كلامه عز وجل لا يجوز ؛ إذ أن يكون مثلاً لكلاماً ، أو لا فإن كان مثلاً لكلام ، فلا (١) يجوز أن يكون قديماً ، لأن المتن لا يجوز افتراقهما (٢) في قدم ولا حدوث . وإذا كان محالاً لكلاماً فلا يقل ، لأن الكلام هو هذا الذي سمعناه ، فلو جاز أن يكون في العائب كلام محالف لا سمعناه فيما بيننا ، لجاز أن يكون هناك لول آخر محالف لهذه الألوان ، ولجاز أن يكون هناك مثل آخر قديمه محالمة لهذه المعاني ، وذلك محال .

وأيضاً ، فإنه تعالى (٣) قد من على رسوله موسى عليه السلام (٤) بقوله : « اني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي » (٥) فالامتنان لا يقع إلا بالحدث دون القديم

وأيضاً ، فإننا نقول لهم : ما يقولون فيما تلاوه وسمعناه في الحارث وسكنه في الصاحب ؟ أقصرون : إنه كلام الله تعالى ؟ فإن قالوا : لا هذا السجود عن الذين وحملوا ربه الاسلام عن اعتناهم (٦) ، وأخرجوا كلام الله تعالى (٧) من أن يصح أن جوع إليه في الأحكام وغير اخلال من الحرام ، وردوا على الله

- |                  |                |
|------------------|----------------|
| (١) لا في من     | (٢) أنها في من |
| (٣) محذوف من ا   | (٤) محذوف من ا |
| (٥) الاعراف في ا | (٦) محذوف من ا |
| (٧) محذوف من من  |                |

قوله : « وان أحد من المشركين استجارك فاجر حتى يسمع كلام الله » (١) وعلى (٢) أن النبي صلى الله عليه وآله قوله : « في نارك فيكم الذين منكم بما لم يصلوا من بعدى » كذب الله وعبرني أهل بيتي (٣) فإن هذا هو النزول فيما يصادون ما هو قائم بداب الباري فإن قالوا : نعم ، ولا بد لهم من ذلك ، فلا شك في حلوته

فإن قالوا : إن تحصيل مدعينا في ذلك هو أن هذا حكاية كلام الله تعالى فلما ين (٤) هذا بخلاف ما عليه الأمة ، وعلى أنه كان يجب أن يكون محدثاً . لأن الحكاية يجب أن تكون من جسد المحكي ، والمحدث الواحد لا يجوز أن (٥) يشمل على القديم والحديث

فإن قالوا : إن هذا عبارة كلام الله تعالى ، قلنا هم : إن العبارة أيضاً يجب تكون من جسد العبارة عنه ، خاصة إذا كانا كلامين ، وذلك يقتضي حلوته على ما نقوله ، وهذه حجة الكلام في أنه تعالى لا يجوز أن يكون متكلماً بكلام قديم

وإذا قد عرف ذلك (٦) ، فاعلم أن (٧) في الناس من ذهب إلى أنه تعالى (٨)

- |   |                                |
|---|--------------------------------|
| (١) التوبة في   | (٢) ومن في من                  |
| (٣) وسلم في من  |                                |
| (٤) في مسند ابن حنبل : « في نارك فيكم الذين منكم بما لم يصلوا من بعدى » |                                |
| (٥) محذوف من من   | (٦) ما بين التوسيع محذوف من من |
| (٧) حديث في من  | (٨) من في من                   |
| (٩) نالقه من من   |                                |



متكلم لذاته، وهو محمد بن عيسى القصب بالبرعوث<sup>(١)</sup>، والذي يدل على صا د مذهب  
في هذا الباب، أن المتكلم بما ينشأ إذا كان فاعل الكلام لأن له كونه  
كذلك حالا، من شأن الله تعالى<sup>(٢)</sup> متكلماً لذاته فقد أخرج عن كونه متكلماً  
أصلاً، وصار الحال فيه كالحال فيما إذا قلنا إنه تعالى قادر لذاته عالم لذاته، فكما أن  
ذلك يقتضي من القدرة والعلم عن الله تعالى، وإن كان لا يعيد حروجه من  
كونه عنياً قادراً، لما كان له كونه عالماً حالاً، ولقد ورد بكونه قادراً حالاً  
كذلك في مسائلنا

ويدل على ذلك أيضاً، هو أنه لو كان متكلماً لذاته لوجب أن يكون  
متكلماً بغير صروب الكلام وأساسه، لأن صروب الكلام وأساسه غير  
مقصورة على بعض المتكلمين دون بعض، كما في كونه حالاً، فإنه لا كان  
عالم لذاته، وكانت المعلومات غير مقصورة، ووجب أن يكون عالم بغير  
المعلومات، فكأن يجب أن يكون متكلماً بالحق والرفق والكذب، وأن  
يكون شاملاً لنفسه ومثنياً على نفسه سواء الثناء، تعالى الله عن ذلك، ولوجب  
أن يكون محباً عن كل<sup>(٣)</sup> ما يصح الأخذ عنه، والمعلوم خلافه، فإنه تعالى  
قال: «منهم من نقصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك»

وأيضاً، ظهر كان القديم تعالى متكلماً لذاته لوجب أن يكون متكلماً لذاته،  
لأن المتكلم إنما يكون متكلماً بما به يكون متكلماً، وذلك يوجب أن يكون  
الله تعالى قد كلم الخلق من أجمع جهة، وذلك محال، وما أدى إليه يقتضيه  
محب<sup>(٤)</sup> أن يكون محالاً

(١) وندب ذلك البرعوثي إحدى فرق البخارية، وقد ورد ذكرها في -

(٢) الله من - (٣) الله من -

(٤) ولوجب أيضاً، و -

في من أنيس أنه تعالى قادر لذاته<sup>(١)</sup> عالم، لذاته، ثم لا يجب أن يكون  
مقدراً به مقدر له، فبإحدى أن يكون متكلماً له، ولا يكون<sup>(٢)</sup> متكلماً له،  
وحواها عن ذلك، أن هذا لا يصح، لأننا اخترنا عن ذلك قولنا إنه إنما  
يكون متكلماً بما به يكون متكلماً، وليس كذلك ههنا، لأن صدر إنما يكون  
مقدراً بخلق<sup>(٣)</sup> القدرة<sup>(٤)</sup>، والعلم إنما يكون مطلقاً بخلق العلم، ولم ثبت أنه  
حائز العلم والقدرة لذاته، فقد قيس أحدهما على الآخر

بأن قيل: إنما يجوز في المتكلم أن يكون كذلك إذا لم يثبت كونه صادقاً  
لذاته، وقد ثبت كون القديم تعالى صادقاً لذاته فاستحال عليه<sup>(٥)</sup> الكذب،  
وصار الحال فيه كالحال فيما يعوله في كونه حياً أنه يصحح كونه جاهلاً وإنما  
يصح ذلك بشرط أن لا يسكون عالماً لذاته، كذلك<sup>(٦)</sup> ههنا، وحواها عن  
ذلك، أن الدليل قد دلت على أنه تعالى عالم له فاستحال كونه جاهلاً، ولم يثبت  
ذلك في كونه صادقاً، فصح قوئك أنه تعالى لو كان متكلماً لذاته<sup>(٧)</sup> لم يكن  
بأن يكون صادقاً لذاته أولى من أن يكون كذلك لذاته

بأن قيل: إنه بأن يكون صادقاً لذاته أولى، لأنه أخبر عن أشياء وكان  
كما أخبر، قل: وما تلك الأشياء؟ ظنوا<sup>(٨)</sup> خلقه السموات والأرضين، فقد قال  
تعالى<sup>(٩)</sup>: «ولقد خلقنا السموات والأرض»<sup>(١٠)</sup> وكان كما أخبر، فكأن أنيس قد  
قال ذلك فيما يرد ولم يخلق السموات والأرضين، فبإحدى حكيم عليه بالكذب

(٢) ولا يجوز، و -

(٤) القدرة، و -

(٦) الكذب، و -

(٨) قال، و -

(١٠) سورة، و -

(١) وعالم، و -

(٢) خلق، و -

(٤) فيه، و -

(٦) محدودة، و -

(٨) محدودة، و -

وأما في ذكرهم أن يكون عرصه مقوله «ولقد خلقنا السموات والأرض»  
سموات وأرض لم يخلق بعد ، فيكون كادماً على ما فناء ، معنى الله عن ذلك  
علواً كبيراً

وبعد ، ولو كان الله تعالى متكلماً لذاته ، لكان يجب أن يكون فائلاً فيما  
لم يرل «إنا أرسلنا نوحاً إلى قومته» (١) و (٢) ثم تكى (٣) قدأ سل ، وأهلك  
عاقاً ونوحاً وإن لم تكن قد أهلك .

فإن قيل ما أكرتم أن ترد مقوله تعالى «إنا أرسلنا نوحاً إلى قومته»  
أي سرسل ، وأنه «أهلك عاقاً» (٢) أي سمك عاقاً ، حرأ على طريقه أهل الله ،  
فليسهم بد كرون لفظ الناس ويريدون به الاستقبال نحو قوله تعالى «ونادي أصحابه  
فليه أصحاب النار» (١) وهو معنى ذلك ، أن الإرادة والكرهية إنما يؤثران  
في معاد الأفعال ، فاما في معات (٥) اللبس فلا ، وعدمكم (٦) أن كونه  
متكلماً من معات الذات ، فكيف يصير كونه محراً عما مضى كونه محراً  
عما يستعمل الإرادة ؟ وبعد ، فهو كان لرد مقوله تعالى «إنا أرسلنا نوحاً»  
أي سرسل ، لكان يجب أن لا يتغير فائدته الآن ، حتى يكون عرصه ، وأنه  
أرسل نوحاً وأهلك عاقاً ، أنه سيرسل ويهلكهم ، وذلك يقتضي كونه كادماً  
تعالى الله عن ذلك .

فإن قيل ألسن يقولون إن العلم بأن الشيء سيوجد علم بوجوده متى  
وجد ، فهلا خبر أن يكون الإخبار (٧) بأن الشيء سيكون ، حبراً عن كونه إذا  
كان ، وخواب أنه لا يصح قياس أمدها على الآخر ، لأن الدلالة قد دس على

(١) نوح ١  
(٢) الأعراف ٤٤  
(٣) وعنده ١٠  
(٤) ما بين الرقبتين غلام من من  
(٥) صفة ١٠  
(٦) من ١٠  
(٧) البحر ٥٠

أن العلم بأن الشيء سيوجد ، علم بوجوده متى وجد ، وأن المعلوم سبيل لا العلم ،  
ولم يتم مثل تلك الدلالة ههنا ، بل قد عدا أن خبر الموضوع للدلالة على لمضى  
غير ان خبر الموضوع للدلالة على لا مضى ، كما أن صيغة المطلق الجاه ، بخلافه (١)  
نصيحة الآخر ، فافهم

ومن (٢) حذف في هذا الباب بعد ما قد مر من أن لو لم يكن القدر على  
متكلماً فيما مر ، لكان يجب أن يكون أنه من أوله ، كقول الشاهد  
في (٣) أحد ، قد لم يكن متكلماً يجب أن يكون على أحد هذين الوجهين

وربما يوردون هذا (٤) على وجه آخر ، فيقولون - قد ثبت أنه تعالى حي ،  
فيجب أن لا يخرج عن كونه متكلماً إلا إلى صد هذه الصفة ، وهذا الكلام هو  
الخرس والسكوت ، فيجب أن يكون أحسن أو ما كنا ، وفي عما باستعانة  
أن يكون لله تعالى موصوفاً بالخرس والسكوت دين على أنه لا مد مر أن  
يكون متكلماً لذاته على ما فناء بين ذلك أن معنى لا نحو عن الصفة وصدها  
لأن خبره عن الصفتين كحصوله عليه ، فكيف لا يجوز أن يحصل على حالتين  
صدس ، كذلك لا يجوز أن يخلو عنها جميعاً ، ويثبت حسب بين المعلوم لا جامع ،  
لأن بعد أخذها في العقل كبعد الآخر

وربما أكلوا ذلك (٥) بالمثل واستعانة (٥) حاوه من الأكران

وجوابها عن ذلك ، ما تريدون قولكم أنه تعالى لو لم يكن متكلماً فيما لم  
يرل لو يجب أن يكون أحسن أو ما كنا ؟ أريدون به أنه لو لم يكن متكلماً ،

(١) محاب ١٠  
(٢) من ١٠  
(٣) من ١٠  
(٤) من ١٠  
(٥) من ١٠

مع محه أن يكون متكلماً أو مع استعانة (١) أن يكون (١) ذلك فيه ؟ فإن أردتم به مع الاستعانة فلا يصح ، وإلا كان يجب أن تكون الجمادات كلها ساكنين حرساً ، والمعلوم خلافه

وإن أردتم به مع الصفة ، فمن أين ننت سكم محه هذه الصفة على الله تعالى فيما ، بل ، وكيف يصح أن يكون متكلماً لم يزل ، مع أن سكم من إلا خائل الكلام ، فإن قالوا : لأنه حاصل على هذه الصفة لا يزال ، وهو لا يجب فيما لم يزل ، وإلا كان لا يحصى عليها الآن ، كما في كونه عالماً ، فإنه لما كان عالماً الآن وجب محه أن يكون عالماً فيما لم يزل .

فلما لم : ولم جسم بينهما ، ولم صار كونه متكلماً (٢) بأن يكون (٢)

موجوداً إلى كونه عالماً ، أولى من أن يرد إلى كونه طاعلاً ؟

إن قالوا : لأن كل واحدة من المعتبرين مستحقة للاداء

فلنا وفي هذا حزنهم ، وفيه وقع المراءى ، فكيف يصح هذا الاستدلال ؟ ثم هل لم ين أحد : لم يكن متكلماً ، وإنما يجب أن يكون أحرس أو ساكتاً ، سكم ، ومتى (٣) لم يسعمل تلك الآلة في الكلام كان ساكتاً ومتى لم يمتعه ، أمة من رطوبة مبرطة أو حفاف مبرطة كان أحرس ، والقدم تعالى تتكلم لا يأله ، فلا يصح قياس أحدهما على الآخر ، هذا هو الجواب عن الأول

وأما الجواب عن الثاني ، فإننا نقول لم : قولكم إن الخلق لا يخلو عن

الشيء . وعن صفة نس (١) يصح ، لأننا قد ذكرنا أن الواحد منا مع (٢) صفة كونه عالماً (٢) تصرفات الناس في الأموات قد لا يريدوها ولا يكرهها . فبعد حلا عن الصف وصدها ، وأما ما قالوه من أن خلوه عن الصفتين كحصوله عليهما ، فإن ذلك جمع بين أمرين من غير علة جامعة ، وأما قياسهم ذلك على الجوهر والكون ، علا وجه له ، لأن ذلك إنما وجب في الجوهر والكون عندنا ، لأن وجود أحدهما (٣) محض وجود (٣) الآخر ، وليس كذلك في سائرنا

على أن هذه لحظة نبي على أن حرس والكون صدى للكلام . وليس كذلك ، فإن الكلام لا صده من حرس ولا من غير حرس ، أما من حرس فلاش الذي يشبهه الحال فيه ليس إلا أن يقال : إن الرأى مصاد ليرأى للاستعانة احدهما بممكن أن يعمل (١) الوعد (١) استعانة احدهما بشي آخر سوى تصادفهما ، وهو أن كل حرف من الحروف لا يخرج إلا من مخرج محصور ، فإذا أمكن أن يرجع باستعانة جنائهما إلى ما ذكرناه ، ثم تنكس الدلالة بهذه الطريقة على تصادفهما

بين ذلك ، أن استعانة جميع الشئى بى يدل على تصادفهما إذا كان لا يكون تلك الاستعانة وجه سوى التصادف ، فم إذا كان هناك وجه آخر (٥) فلا ؛ وعلى هذا فإنك بما استعانة حصول الجوهرين في جهة واحدة على تماثلها ، وأما من غير حرس ، فلا شك أن الذي يشبهه فيه الحال ليس إلا الحرس والكون ، وذلك لا يجوز أن يكون صدى للكلام ، لأن المرجع بالحرس إلى

(١) ليس ، ق م (٢) ما بين الرقبتين ، طه ق م

(٣) ما بين القروبتين ، محض وجود ، ق م

(٤) ما بين الرقبتين ساطع م (٥) ساطع م (٥)

(١) محض م م (٢) محض م م م

(٣) م م م م

فإذا يتحقق آفة الكلام من رطوبة معرطة أو جفاف معرط ، والرطوبة وليس مما لا يصادف الكلام ، ولهذا صح في الكلام من غايمة الرطوبة مرة وليس أخرى ؛ والروح بالسكوت إلى سكون آفة الكلام سال التسوية (١) عليه ، والسكون هذا غير كمو غير كموه ، فلا يجوز أن يكون هذا الكلام ، لأن الشيء الواحد لا يجوز أن يكون هذا شيئين مختلفين ليسا بصددين ؛ وأيضاً ، فلا كان انطرس والسكوت بصادف الكلام ، فكان يجب (٢) استعانة أن يوجد آفة الكلام في لسان الأخرس والساكت ، وقد عرف خلافه

و ما قال هؤلاء الأشعرية الذين أنشؤا كلام الله تعالى من حديثاً ثابتاً بدهمه لم يكن متكلماً بكلام قديم لكن لا بد من أن يكون متكلماً بكلام محدث ، وذلك الكلام المحدث لا يخلو إما أن يكون مخالفاً أو غير ، أولاً في معنى ، والآخر كماله ، فلهذا علم يبين إلا أن يكون متكلماً بكلام قديم على ما قوله

و جواباً ، أن من حق القصة أن تكون مشتقة على مدعى خصم ، وليست هذه القصة كذلك ، فإن فيها قصة قد أحط بها ، وهو أنه لا يجوز أن يكون متكلماً لانه فلا يصح .

فإن قالوا : تلك القصة لا إشكال في مصادها ، فلا كان متكلماً لانه لكن يجب أن يكون متكلماً بآثار صروب الكلام وأحسانه ، وذلك محال فلنا ولم يجب ذلك ؛ أو نسب قد أنشأ متكلماً بكلام قديم ، ولم يكن بزمك (٣) أن يكون متكلماً بآثار صروب الكلام وأحسانه ، فلا كان أن يكون متكلماً

لانه وإن لم يجب ذلك فيه ؛ وأيضاً ، لم لا يجوز أن يكون متكلماً بآثار صروب الكلام وأحسانه ، وأيضاً ، لم لا يجوز أن يكون متكلماً ؛ إنما لم يجب فيه سبب التثنية ، سأل الله من ذلك ، وهذا كله مما يجوز

ثم يقال لم ؛ لم لا يجوز أن يكون متكلماً بكلام محدث حال فيه ؟

فإن قالوا : لأنه لو صح حلول الكلام المحدث فيه لصح حلول غيره من المعاني فيه ، وذلك مستحيل . قلنا لم ؛ أوليس أنه يجوز عندكم أن تحله القدرة والعلم والحياة وليس يوجب ذلك صحة أن تحله سائر المعاني ، بل سائر المعاني في سائر المعاني ؟

ومنى قالوا : إنما لا يقول بحلول القدرة والقدرة والمعرفة وإياها عند غائمه ، والمحال ؛ يجوزوا في الكلام المحدث مثله

وقال لهم - لم لا يجوز أن يكون متكلماً بكلام موجود لاي محل ؟ فإن قالوا : لأن المحدث لا يصح حمله إلا في محل ، فكذلك ؛ إن هذا مثل ، لمواضع وضوحه لاي محل مع (٤) حدوثها

فإن قالوا : كلامه من صفة ، والصفة لا تنوم إلا بموصوف (٥) عند لم قلتم لهذا ولا يجوزون إلى تصحيح ذلك سبباً

ويقال لم - لم لا يجوز أن يكون متكلماً بكلام محدث موجود في غيره ؟ فإن قالوا : لأن ذلك يوجب أن يكون ذلك الغير لشكك به دونه ، قبله . ولم

(١) على في س

(٢) وشياً ، في س  
(٣) بوصف ، في س

(٤) بوجه ، في س

(٥) قدرته ، في س  
(٦) بزمك ، في س

يجب<sup>(١)</sup> ذلك ؟ فإن قالوا : لأن المسمى إذا حصل في محل فلا بد من أن ينسب إليه  
 به اسم ، قلنا هذا<sup>(٢)</sup> باطل بآرائه والصواب : وعلى أن استكمال لاسم باسم  
 مشتق من أصل الكلام ، وإنما هو اسم لقاعل الكلام ، بخلاف الأسود والأبيض ،  
 فهما حوزتم ما ذكرناه ، ولا بد لكم من تحويره .

ثم قلب عليهم هذه القصة في الكلام القديم فيقال لم<sup>(٣)</sup> ما هو قولكم  
 فيه ؟ أم يقولون إنه حال فيه تعالى ، أو في غيره ، أو لا في محل ؟ وأي ذلك  
 اختاروه<sup>(٤)</sup> ؟ هو اختيارنا في الكلام الحديث ، وهذا من طريق العدل ، وإن كان  
 للذهب في هذا الباب ما قد أوحيه فيما تقدم .

ومما يدكرونه في هذا الباب قوله تعالى : **لَقَدْ أَمَرْنَا الْمَلَائِكَةَ أَنْ يَقُولُوا**  
**مَنْ هَؤُلَاءِ** (٥) ، ويقولون : لو لم يكن هذا ، « الكس » قد يكون حسان يكون محدثاً ،  
 فكان لا يحدث إلا تكن آخر ، والكلام في ذلك الكس كالكلام في  
 فيقتل إلى ما لا نهاية (٦) .

وجوابنا ، ما هذا الذي توحينون قديمه ؟ أهو هذا المركب من الكاف  
 والنون ، أو غيره ؟ فإن قالوا : هو الذي يركب من هذين الحرفين ، فقد أحالوا ،  
 ولا شك في حدوثه ، فكيف يلتصق الحال في ذلك وأحداهما يتقدم على الآخر  
 ومقدم عند وجوده ، ويمكس الإنسان مثله ، وكل هذه الوجوه مما جندح في قديم  
 ويقتل على حدوثه .

« لعل الذي أو . فيه القديم هو المسمى القديم ، فيه قد .  
 نفس في لانه سبيل على ذلك المسمى فصار عن أحد على حدوده أو قدمه ،  
 يحيط بغيرهم به .

ثم يقال لهم<sup>(٧)</sup> إن « كس » لا يؤثر في كيمو مسمى ، أصلاً ، إذ لو أثر لكان مؤثراً  
 سواء كان « من حيثنا أو من جهة الله تعالى ، فإن للتأثيرات لا تختلف بحسب  
 اختلاف الله تعالى الأثر في الحركة . كانت مؤثرة في كون المسمى مخرجاً  
 لمختلف سبب اختلاف الفاعل ، لذلك كان يجب فهمه ، ومعلوم أن وزن  
 أكثرنا من قول « كس » لم نحصل به شيئاً .

وحد ، فلو استدلنا بهذه الآية لكانت أسعد حالاً منكم ، وفي في الآية منه  
 « أن » ، وهذه القصة إذا دخل على الفعل مضارع فأقارب الاستقبال ، وذلك  
 المسمى حدوثه ، وكما أن في الآية دليل على حدوث « كس » ، فذهب ديل<sup>(٨)</sup> على  
 حدوث الإبرادة ، لأن لفظة « إذا » ، دلت على الفعل في الماضي أو<sup>(٩)</sup> .  
 الاستقبال . وبعد ، فيه معنى عقب « كس » بالكون ، وما سبقه حدث لا حور  
 أن يكون حدثاً ، لأن من حق القديم أن يتقدم على ما ليس بقديم ، ثم قد  
 قدر أن وفقت لكاتب بلا حصر ، فحسب بغيرهم بهذه الآية من سائر الموجود .

ثم العرض بهذه الآية وقد جرى بها هذا هو الدلالة على أنه تسعده  
 الأنبياء . له من غير امتناع ، ومظهرها من كتب فقه تعالى قوله تعالى : **وَمَنْ**  
**وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ** (١٠) ومن كلامهم ، قول الشاعر :

(١) « كس » في س  
 (٢) « كس » في س  
 (٣) « كس » في س  
 (٤) « كس » في س  
 (٥) « كس » في س  
 (٦) « كس » في س  
 (٧) « كس » في س  
 (٨) « كس » في س  
 (٩) « كس » في س  
 (١٠) « كس » في س

(١) « كس » في س  
 (٢) « كس » في س  
 (٣) « كس » في س  
 (٤) « كس » في س  
 (٥) « كس » في س  
 (٦) « كس » في س  
 (٧) « كس » في س  
 (٨) « كس » في س  
 (٩) « كس » في س  
 (١٠) « كس » في س

وقال: <sup>(١)</sup> انه الميزان سمياً وطاعه وحسنه كالهدى من شمس

فإن الله من يذل إلا سرعه مستعجبه التمتع له

وعلم أن من مذهب سبغاني المذهب <sup>(٢)</sup> أنه تعالى إذا رد الإحداث فإنه يجب محدثه بقوله كس ، وهذه طريقته في الإعادة والإفناء ، لكنه يبرأ من ما يقوله هؤلاء المحدثون أنه <sup>(٣)</sup> كان يجب أن لا يكتفه إحداث كس إلا بكون آخر ثم كذلك فلا يقطع ، لأن فرضه بذلك أنه تعالى <sup>(٤)</sup> إذا أراد عملاً من الأعمال فإنه يعلم بأن يقول له <sup>(٥)</sup> هذا القول لا أنه لا يقدر على إحداثه إلا بهذه الطريقة ، وصار الحال فيه كالحال في أحداثنا إذا قال ، أعطني من رزقي د. م. فكأنه لا يختص ذلك أن يعطى كل من رآه ، وإنما يقتضي أنه إن أعطى فإنه يعطى هذا القدر ، كذلك في مآلتنا ، وكذلك <sup>(٦)</sup> قال : أعطني من رزقي على القسم ، فكأن ذلك لا يقتضي أن يعطى كل من رآه ، وإنما يقتضي أنه إن أعطى فإنه يعطى هذا القدر ، وكذلك <sup>(٧)</sup> في مآلتنا <sup>(٨)</sup>

مقالة <sup>(٩)</sup> رحمه الله تعالى ، هو المذهب فيها <sup>(١٠)</sup> ذكره ، غير أن طريقته هذه ، موصية ، فلو كان لكس أثر في الأحداث ، لكان لا يتغير بحسب اختلاف القاعدين له ، بل كان يجب أن يؤثر ، سواء فعلناه أو فعله الله تعالى ، ومعنى قوله :

(١) قال ، في من

(٢) قال أبو المذهب أن كلمة كس في النصير التي هي من الإرادة الإلهية ، وإن كان كس الكلمة المذكورة ، وفصل بين الإرادة لهيئة هي الذات ، وإرادة عائدة متناهية بالذات ، وبذلكها بكلفة كس

(٣) من أنه د. م. (٤) ما قبله من (٥) ما قبله من

(٦) وهكذا ، في من (٧) ما بين الرزق محمود من من

(٨) فيما في من (٩) كما ، في من

صحيح لك أن هذه الطريقة غير مستقيمة ، وأن المصحح في هذا الباب هو أنه تعالى إنما يحدث ما يحدثه بكونه قادراً على ما قدره ، هذه جملة <sup>(١)</sup> ما يجب أن يحصل في هذا الباب

### الكلام في النبوات

ووجه اتصاله باب العدل ، هو أنه كلام في أنه تعالى إذا علم أن صلاحه يتعلق بهذه الشرعيات ، فلا بد من أن يبرحها لكي لا تكون عملاً عما هو واجب عليه . ومن العدل <sup>(٢)</sup> أن لا يخل عما هو واجب عليه

وهذا بدأ رحمه الله ، بالدلالة على نبوة محمد صلى الله عليه <sup>(٣)</sup> وعلى آله وسلم <sup>(٤)</sup> لما كان هو القصد بالباب . وقبل الشروع في ذلك <sup>(٥)</sup> ذكر الخلال فيه ، وبعد قاعده تكون توطئة للباب ، وجوفاً للبحاث

و علم ، أن المخالف في هذا الباب جماعة من البراهمة الذين يشتقون الصانع بتوحيده وعنده وينكرون النبوات ، ويقولون : إن ما آتى به الأنبياء من أعمال الصلاة من القيام والقبض والركوع والسجود ، وأعمال الحج نحو التلبية والحروقة ورمى الجمار والطواف ، كلها مستتبعة من حجة <sup>(٦)</sup> العدل مسكرة ، لأن كل ما قبل يستتبع بكمال خلقه ذلك وشكره ، فيجب أن ترد ولا تعبل

و عاقلو إن ما آتى ، الأنبياء لا يخلو ؛ إن أن تكون مواضعاً للعدل في النظر عنه وكعبه ، أو مخالفاً له ، وذلك ما يوجب أن يرد عليهم وأن <sup>(٧)</sup> لا يقبل منهم

(١) ما قبله من من

(٢) بخلافه من من

(٣) ما بين الرزق محمود من من

(٤) ما بين الرزق محمود من من

(٥) ما قبله من من

(٦) ما بين الرزق محمود من من

(٧) ما بين الرزق محمود من من

(٨) ما بين الرزق محمود من من

ورثا قالوا : إنه تعالى إذا بحث إلينا رسولا فلا بد من أن يظهر عليه علما  
محصرا دالا على موته ليسكون مرتنا بينه وبين النبي ، ولا يمكننا أن نرجو  
للمع والحية بوجه ، لأنه ما من معصرا إلا ويجوز أن يكون من باب الشبهة  
وسه اليد وما جرى مجراها ، فيجب أن لا يتقبل قولهم ويستند على القول

والأصل في هذا الباب أن نقول : إنه قد تقرر في عقل كل قائل وجوب  
دفع الضرر عن النفس ، وثبت أيضا أن ما يدعى إلى الواجب يصرف عن  
الصحيح فإنه واجب لا محالة ، وما يصرف عن الواجب ويدعو إلى القبيح فهو  
مبيح لا محالة ؛ إذا صح ، وكذا يجوز أن يكون في الأفعال ما ياد فناء كما  
عند ذلك أقرب إلى أداء الواجبات واجتناب القبيحات ، وفيها ما لا فناء كما  
بالعكس من ذلك ، ولم تكن في قوة العمل ما صرف به ذلك ويحصل من ما هو  
مصلحة وألف وبين ما لا يكون كذلك ، فلا بد من أن يعرف الله تعالى حال  
هذه الأفعال كي لا تكون عائداً بالنفس على عزمه بالكيف ، وهذا كذا لا يمكن  
تعرضا ذلك إلا أن يبحث إلينا رسولا مؤيذاً يعلم معصرا (١) دال على صدقه  
فلا بد من أن يعمل ذلك ، ولا يجوز له الإحلال به ، ولهذا الجدل قال شيخنا : إن  
البيعة متى حلفت وحيت ، على معنى أنها متى لم تحب قبعت لا محالة ، وأنها  
كالتواطؤ في هذا الباب ، فهو أيضاً مما لا يتصل حسنه عن الوجوب ؛ فهذا أصل

صلى الله عليه

وهو (٢) أن علم أن الأفعال ما من شيء منها إلا ويجوز أن يقع على وجه  
فيحس ، وعلى خلاف ذلك الوجه فيقبح ، وأما أن يحكم على عمل من الأفعال  
بالصح والفساد بمجرد ، فلا إذا ثبت هذين الأصلين على قول من قال : إن

(١) القبح ، في ص

(٢) هو ، في ١

(١) ساطعة من ص

(٢) وفصل ، في ١

هؤلاء الرسل إن نوا في العمل من العقل كغايه عنهم ، وإن أوتوا خلافاً (١)  
فيجب أن يكون قولهم مرجوحاً عليهم غير مقبول منهم ، لأن ما أتى به الرسل  
والحال ما فناء ، لا يكون إلا حصل ما تقرر بطلانه في العقل ؛ فقد ذكرنا أن  
وجوب المصلحة وقبح الفساد متقرران في العقل إلا أنه لا يمكن أن يعلم  
عقلاً أن هذا الفعل مصلحة وذلك فساد ، - ث الله تعالى رب الرسل يعرف ما  
ذلك من حال هذه الأفعال ، فيكونوا قد حازوا تقرر ما قد كره الله تعالى و  
عفوياً ، وعصم به قد تقرر (٢) ، وصار الحال في ذلك كالحال في الأطباء  
إذا قالوا : إن هذا الفعل ينفع وذلك يضر (٣) وكنا قد علمنا قبل ذلك أن دفع  
الضرر عن النفس واجب ، وجرا النفع إلى النفس حسن ، فكذلك لا يكون والحال  
ما علمناه قد أتوا شيء ، بحيث يثبت ، فكذلك حال هؤلاء الرسل

بين ما ذكرناه ، أن اختلاف الطريق لا " يتجنى في حصول ما يكون  
طريقاً إليه ، فسواء علمنا عقلاً أن هذا الفعل مصلحة وذلك فساد ، أم علمناه  
بمعنا ، فإننا في الخاليين حريماً علم وجوب هذا وقبح ذلك (٤)

يريد ما ذكرناه وضوحاً ، أنه إذا كان (٥) تقرر في عقولنا وجوب دفع  
الضرر عن النفس مطلقاً كان أو مطلقاً ، ثم أحيرونا بحجراً بأن (٦) في الطريق  
مبيحاً ، فإننا علم وجوب الاحتياط من سبب ذلك الطريق ، ثم لا يقال أنه لا

(١) الآية ، في ص

(٢) يصر ، في ص

(٣) هذا ، في ١

(٤) بصفة من ص

(٥) الآية ، في ص

(٦) لا ، في ص

(٧) هذا ، في ص

بما في الفعل في الفعل كفايه عنه ، وإن أتى بحلال فيجب الرد عليه ، وكذلك الحال في ما أتى به الرسل ، فيطل ما قالوه أو لا .

وأما ما ذكره ثانياً ، من أن هذه الأفعال كلها قبيحة <sup>(١)</sup> في العمل فأبعد ، لأنها ذكره أن مجرد الفعل لا يمكن أن يحكم عنه بالقبح والحسن ، حتى لو أتى بمثل ما تقدم هل صح أم لا ، فإنه لا يمكنها طلاق القول في جواب عن ذلك ، والواحد <sup>(٢)</sup> أن نقول : إن حصل فيه عرض وتعرض عن سائر وجوه القبح حسن ، وإلا كان قبيحاً هذا وإذا كان هكذا فكذلك <sup>(٣)</sup> علماء قول الرسول صلى الله عليه وسلم <sup>(٤)</sup> أن في هذه الأفعال معصية وعظماً فكيف <sup>(٥)</sup> يجوز أن يحكم بها بالقبح ، من ذلك وبوجهه ، أن تستحسن القيام في كثير من الحالات بخلاف ما يكون معصية بعد بق أو تنصير عرضاً من الأعراس ، وكذلك القعود إذا حضر بطار الفبق ، وكذلك الركوع والجلود والشئ والكلام والوقوف وغير ذلك ، فما من شيء من هذه الأفعال إلا ولها وجه في الحسن إذا تعلق به أدنى حرص ، فإذا كان بحسن من الطواف <sup>(٦)</sup> حول البيت لنظر هل اشترى أم لا ، وهذا عرض حقير ، فكيف لا يحسن الطواف حول بيت الله تعالى وقد تنص من المصاحبة والاطمئنان ما قد قامت به الدلالة ، وهكذا فإذا كنا نرى حيناً مع أن النفع فيه كبير ، ثم تستحسن المروءة إليه كيلا يفتل فكيف لا تستحسن في أعمال الخبيث ؟ وقد علم <sup>(٧)</sup> أنه فيها <sup>(٨)</sup> من المصالح بعد أظهره على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم <sup>(٩)</sup> .

فدل على أن ما ظنوه في هذا الباب بما لا وجه له ، ومن لأحد أن يقول : كان يجب أن لا يميز الحال في هذه الأفعال ، أن لو كانت أفعالاً ومصالحاً ، رأيت سيكون مستحباً أمداً غير مستحبته في شيء من الخلال ، كما في رد الوديعة وشكر النعمة ، وقصد الله ، وكما في النظر والكذب ، وما جرى مجراه ، وفي هذا محال <sup>(١)</sup> ذلك دلالة على فساد ما ظنتموه ، لأن قياس هذه الأفعال على رد الوديعة وغير ذلك مما لا وحده ، لأن هذه الأفعال لا غارتها وجود الحسن والقبح بخلاف ما نحن فيه ، صارق الحال في أحد ما الحال في الآخر

ثم إنه رحمه الله يترى حقيقة الرسول والنبي ، ولابد من ذلك

اعلم أن الرسول ، من الألفاظ التعبدية أي لابد من أن يكون هذا <sup>(٢)</sup> مرسل ومرسل إليه ، وإذا أطلق فلا ينصرف إلا إلى المبعوث من جهة الله تعالى دون غيره ، حتى إذا أردت غير ذلك فلا بد من أن يفيد

وأما النبي ، فقد يكون <sup>(٣)</sup> مبعوراً ومشدداً ، وإذا <sup>(٤)</sup> كان مبعوراً فهو من الإماء ، وهو الإخبار ، وإذا وصف به الرسول ، فالمراد أنه المبعوث من جهة الله تعالى ؛ وإذا كان مشدداً فإنه يكون من النبوة وهو الرخصة والجلالة ، وإذا وصف به المبعوث فالمراد به أنه <sup>(٥)</sup> اللطم الذي ربه الله تعالى وعظمه وفي الخبر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال للرسول عليه السلام يا سيدي الله مبعوث ، فقال له نرسون ست بعدي الله وإنا أنا سي الله .

وإذا قد عرفت ذلك فاعلم أنه لا فرق في الاصطلاح بين الرسول والنبي ، وقد

(١) - - - - -

(٢) - - - - -

(١) جسد ، في من

(٢) يذكر في من

(٣) نفسه من من

(١) مستحبته ، في من

(٢) لدا ، في من

(٣) كبر ، في من

(٤) العوائق مثلاً ، في من

(٥) العوائق مثلاً ، في من

(١) مستحبته ، في من

(٢) لدا ، في من

(٣) كبر ، في من

(٤) العوائق مثلاً ، في من

(٥) العوائق مثلاً ، في من





دعواه معجر آخر جاز ، وعلى هداء فإن إخبار النبي عن الديوب ، نحو إخباره  
عنه عليه السلام : « ث غابل اثنا كثرين وبارقين والقساين » ، وقوله معجر -  
« ستفلك الفه بياجة » ، وآخر ذلك (١) صياح من ابن « كانوا أعلامهم معجر دالة على  
صدقه مع فأخرها عن دعواه ، جاز ذلك ثبوت صدقه بدلالة أخرى غير هذه  
الدلالة ، فهذه الطريقة التي أوجسها ، من أن يكون المعجر واقعاً بحسب دعوى  
الدعى النبوة ، وإما (٢) أو حينها إذا لم يكن المعجر نفس للدعى (٣) للدعوى فأما (٤)  
إذا كان كذلك ، نحو كلامه بحسب « عليه السلام » (٥) في نهله ، فادعاه « النبوة » ،  
فلا - وإن كان من (٦) الناس من ذهب إلى أن ذلك معجراً لذكره عليه السلام  
والثالث أن يكون ، معقفاً لدعواه فإنه لم يكن كذلك وكان بالعكس ،  
لم يكن يتعلق (٨) بدعواه (٩) فلا يدل على صدقه

بين ذلك ، أن قائلاً لو قال محصرة جماعة - إن رسول طلائ إليكم ، وعلاسته  
أن يحرك رأسه إذا بلغه كلامي هذا ، فإنه إذا ناهه ولم يحرك ، وسكن رأسه ، !  
يدل على صدقه ، وإن لم يدل على كذبه  
وفي أصح - من ذهب إلى أن المعجر إذا لم يكن معانداً وكان بالعكس فإنه  
يدل على الكذب ، وحكي أن مسلمة لما ادعى محصرة الناس ، في  
رسول الله إليكم ، ومعجرتي أي إذا رفقت في هذه الثر فاملأوها ، والله  
تمالي أمر حتى غاص به ، ذلك الثر وصار تكديساً له ، وذلك مما لا أصل له  
عنده - وما هذا ، فإنه لا يجوز على الله تعالى ، لأنه إذا أراد تكذيب شخص

- (١) رادك ، في من  
(٢) مدعوه من من  
(٣) غاصه من من  
(٤) في ، في من  
(٥) دعواه ، في من

- (٦) وإن ، في من  
(٧) وأما ، في من  
(٨) وادعاه ، في من  
(٩) سبق ، في من

كان يمكنه ذلك بأن لا يظهر عليه المعجر عقب (١) دعواه ، فحدث شيء آخر  
والحال ما قلناه يكون عيناً لا فائدة منه

والرابع - أن يكون ناقصاً لعدده (٢) من بين طهرانيه ، لأنه لو لم يكن  
كذلك لم يكن (٣) الدال على صدق من طهر عنه أصلاً ألا يرى أن أحده (٤)  
ادعى النبوة ، وحمل معجرت طلوع الشمس من مشرقها وغروبها في (٥) معربها لم  
يصح له دعواه ، ولم يدل ذلك على صدقه ، وبالعكس من ذلك فلو ادعى النبوة  
وحمل معجرت طلوع الشمس من المغرب وغروبها في (٦) الشرق ، فإنه يدل على  
صدقه لما انتقص في أحدهما ولم ينتقص في الآخر

وكالأن من اعتبار هذه الشرائط في المعجر حتى يدل على صدق من ظهر  
عليه ، فلا بد من اعتبار أن يكون من جهة فاعل عدل حكيم أو من الحكيم كأنه  
من جهة على من سبق ، فإنه لو لم يكن كذلك ، يكن في المعجر دلالة على صدق  
أحد - وإما قلنا ذلك لأن دلالة المعجر على ما يدل عليه طريقه التصديق ، ألا  
تري أن من ادعى محصرة ملك أنه رسوله إلى الرعية ، وحمل الدلالة على صدقه  
أنه متى أروى وضع الناج على رأسه (٧) فعل ، فإنه متى فعل ذلك كان معجراً أن  
يقول له صدقت في دعواك ، وإذا كان هذا هكذا ، فلو جوراً أن يكون هذا  
المعجر من جهة من يصدق الكاذب لا ينبغي أن يحسم صدق من ظهر عليه  
ولهذا (٨) قلنا إن هؤلاء المخبرة لا يمكنهم أن يعرفوا النبوات لغيرهم الصانع  
على الله تعالى

- (١) عقب ، في من  
(٢) يكن ذلك ، في من  
(٣) من ، في من  
(٤) ركه ، في من

- (٥) لعدده ، في من  
(٦) لبر ، في من  
(٧) من ، في من  
(٨) ولأنك ، في من

فحتى حصل المعجز على هذه الأوصاف والشرايط التي راعيتها كان دالا على صدق ادعى النبوة ، وإذ قد عرفت ذلك من حال المعجز ، فقد ظهر لك الفرق بينه وبين الشعوذة وما تحصل إليه بالحيلة ، لما (١) قد ذكرنا من أن المعجز لا بد أن يكون من جهة الله تعالى أو في حكمه كأنه من جهته حل وعلا (٢) ، وليس كذلك الحيلة ، وكذلك من (٣) المعجز (٤) لا بد أن يكون ناصراً لله ، حارقاً لها ، وليس هكذا سبيل ما (٥) يحصل إليه بالحيلة (٦) وحجة اليد ، وكذلك فإن الحيلة مما يمكن أن تتعلم وتعلم ، وهذا غير ثابت في المعجز ، وكذلك فإن الحيل مما تقع فيها الاشتراك ، وليس كذلك المعجز ، وكذلك فإن الحيلة تنفذ إلى آلات وأدوات أو صعد واحدة منها لم تعد ، وليس كذلك المعجز

وأقوى ما يدكرهنا ، أن الشعوذة والمختال إما بتدحيته على من (٧) يمكن (٨) من أهل صناعته ولا يكون لها دراية ومعرفة ؛ وليس هذا (٩) حال المعجز ، وقد جعل الله سبحانه وتعالى المعجزه كل من مما يتعامله أهل زمانه ، حتى جعل معجزه موسى عليه السلام قارب العصا حية ، لما كان العال على أهل ذلك الزمان السحر ، وحصل معجزه عيسى (عليه السلام) (١٠) إبراء الآكنة والأرض ، لما كان العال على أهل زمانه الطب ، ورسول معجزه دين محمد صلى الله عليه وسلم القرآن وحققه في أعلى طبقات الصراحة ، كما قال الصفة للصراحة والصدق في ذلك الزمان ، وسيا كان (١١) بآخر أهل وقتها ، فقد وصح لك هذه الوجوه العري من المعجز ، الحيلة

- |                     |                  |
|---------------------|------------------|
| (١) و ، ، في من     | (٢) و ، ، في من  |
| (٣) و ، ، في من     | (٤) و ، ، في من  |
| (٥) و ، ، في من     | (٦) و ، ، في من  |
| (٧) لا يكون ، في من | (٨) و ، ، في من  |
| (٩) ناصراً من من    | (١٠) و ، ، في من |
| (١١) و ، ، في من    |                  |

ثم إنه رحمه الله ، ذكر أن البعثة لابد من أن تكون لها كلفة ، وأن يكون معقولا على أبعاد الوجوه (١) وذكر الصفات التي (٢) يكون المعجزة عليها

وجله ذلك ، أن الرسول لابد من أن يكون معجزة عن الصفات حملة كبيرة أو صغيرة ، لأن العرص دعة ليس إلا لطيف العباد ومصلحهم ، وما هذا بديله فلا بد من أن يكون معقولا لمساكن على أبع الوجوه ، ومن ذلك ما ذكر من أنه تعالى لابد من أن يحجب رسوله عليه السلام ما ينظر عن القبول منه (٣) لأنه لو (٤) لم يحجب عما هذه (٥) حاله لم تقع القبول منه ، ولأن المكلف لا يكون أقرب إلى ذلك إلا على ما قلناه ، فيجب أن يحجب الله تعالى عن سائر ملكه حظ في التنبيه

ولذلك جيب الله تعالى رسوله عليه السلام عن العظيمة والمظالم ، وذكر عليه السلام : « ولو كنت ظفا غلظ القلب لا تفصروا من حولك »

وإذا قد صح لك ما قلناه ، فقد ثبت أنه لا يجوز على الأنبياء الكبيرة لا ليل البعثة ولا بعدها ، خلافا لما يقول أهل الحشو وعري في كلام أبي علي في مواضع ، بأن كلاما في مواضع (٦) يقتضي أنه يجوز على الأنبياء الكبيرة قبل البعثة ، وإن كان لا يجوز بعدها

فأما الحشوية ، فقد حوزوا ذلك عليهم في الخالين ، وسهكون في ذلك بأطليل لأصل لها ، نحو قولهم : إن داود لم يبرأه أوربا وعشفا ، ويوسف

- |   |                 |
|---|-----------------|
| (١) وذكر السلام من الصفات التي يجب أن ، في من | (٢) عنه ، في من |
| (٣) إذا ، في من                               | (٤) و ، ، في من |
| (٥) مواضع ما ، في من                          | (٦) و ، ، في من |

ثم يقرأ العبري كما هي (١) هي به (١) إلى غير ذلك، وهذا ذلك، وقد دخل  
أثناء (٢) الكلام الذي هناء: هدد ذكرنا أن الرسول لابد من أن يكون  
مرها عما ينظر من القبول عنه، والكياتر كلها منعة، ويجب أن يحب الله سأل  
رسوله عنها، يبين ذلك أن النفوس مطبوعة على القبول من لم يندس بالخاص  
ولا ارتكب شيئاً من كياترها، كما هي مطبوعة على أن لا تقبل، من يتعاملها  
فنعلم أن الناس إلى قبول قول الحسن (٣) ولم يندس عنهم بمصلحة قط، أقرب  
منهم إلى قبول قول الخجاج وكان يرتكب من الفواحش ما كان يرتكبه.

فإن قيل (٤) - إن هذا يوجد - عليكم عور الكياتر على الإساءة قبل البعث،  
فانعموا أن الناس إلى قبول قول الخجاج وعدد ذلك ورجع (٥) وأقيم  
يكونون أقرب منهم إلى قبول قول الحسن ولم يرفض إلا على الصلاح، وحياتنا  
ألا لا سلم ذلك، فإن الله على ما ذكرنا من ذلك، وكفى بمنكر ذلك، ولو  
ضرورة أن الناس يكونون إلى القبول من صفة ما ذكرنا أقرب من القبول من  
كان يخاصي الكياتر ويرتكب ما كان يندس به. كلام الخجاج سكر  
لا على حد أساعهم كلام غيره، فقد حملت الطباع على الإساءة إلى كلام  
الرئيس دون الرؤوس، فإذك تعلم أن محملاً من الخفايا لو اشتمل على الرأس  
والدب، وتكلم كل (٦) منهم بكلام فإن إساءة أهل المحمل إلى كلام (٧)  
فأما القول فلا، ففسد ما طوره

فلما حوروا الكياتر على الرسول سراً ونجس (١) لا يصح عليه أحد، فإنه  
والحال هذه، لا تفر عنه (٢) قيل (٣) إن الرسول لا يسر - رسول الله تعالى  
إليه رسولا آخر، في حور عليه الكياتر حيث على نفسه، لا يمكن أقرب  
إلى القول منه وعلى ما ذكرنا حور الكياتر عن الأبي (٤) - ذلك من  
القول (٥) كالأقرب - على ذلك (٦) أصبح أن - كياتر، أنه حور على الإساءة  
لا من البعث ولا منه، وكما لا يصح عنهم الكياتر، فكذلك لا يصح عنهم  
شئ، لا يدرى على ما شئ، عو الكياتر في سعة ونحو ديانة الخلفه وفتح  
أسطر، حيث سكر، وليس منهم على سكر في زمان ألا ينظر في زمان، حر، لا  
للارمة وتعددت منه ذلك

فأما الصغار التي لاحظ لها إلى تقليل التواب دون التنبيه، فإنها محورة  
على الأبي، ولا يصح يمنع منه، لأن الله لا يدرج في صفة الرسل  
ولا في القصور منهم

وقد ذكرنا هذا، أن البعث لابد من أن يكون لغة، وكما يكون  
لغة فلا بد أن يكون لغة للمعوث، لا لا عور من الحكيم تعالى (٦) أن  
يحمل المكلف منه مع مكلف آخر فقط، وذلك صحيح على ما تقدم وذكر  
أنه تعالى إذا علم أن صلاحاً في بنة شخص واحد منه وجب أن يبعثه بعنه  
ولا يبدل عنه إلى الغير، وإذا علم أن صلاحاً في بنة شخصين وجب بعثتهما  
لا محله، ولا عور به (٧) إلا - كياتر، وكذلك يدرى أن صلاحاً في

- |                   |                     |
|-------------------|---------------------|
| (١) قاله من من    | (٢) من أثناء، من من |
| (٣) قاله من من    | (٤) قاله من من      |
| (٥) كل ومنه من من | (٦) الرأس، من من    |
| (٧) قاله من من    |                     |
| (٨) قاله من من    |                     |

- |                |                |
|----------------|----------------|
| (١) قاله من من | (٢) قاله من من |
| (٣) قاله من من | (٤) قاله من من |
| (٥) قاله من من | (٦) قاله من من |
| (٧) قاله من من | (٨) قاله من من |

عنه جماعة وجب أن يبعث الكل . فإن إذا علم أن الصلاح مدني (١) مدته كل واحد من الجماعة على امره (٢) ، فإنه يكون بطيار ، إن شاء احتار هذا ، وإن شاء احتار (٣) غيره . وليس يلزمه منه الأفضل إذا كان هو والفصول سواء في الصلحة ، هذا قبل المنة ، فأما بعدها فإن المبعوث يصير أصل لا محالة بتجديده الرسالة وقد اتفقت الأمة على أن للمبعوث أن يكون أصل من غير المبعوث لا محالة

وقد أورد رحمه الله (١) بعد هذا الجواب (٢) ، الكلام في نسخ الشرائع

والسبب الداعي إليه ، هو أن اليهود لما أسكروا بيوت المسيح والمسلمين عليهما السلام أبقروا

فهم من قال : أسكروا بيوتها لأنها أسكن شريعة موسى ، وذلك يقتضي أن يصير الحق باطلاً والباطل حقاً ، وذلك محال

ورعنا قالوا : إن النسخ يقتضي البطلان ، وهو أن يكون قد ظهر الله من حال تلك الشريعة ما كان حافياً ، وذلك يجوز (٣) عن كونه علاناً لله

ومهم من قال : إن نسخ الشريعة جائز من جهة النقل إلا أن النسخ (١) مع من ذلك قد قال موسى عليه السلام شريعة يسوع المسيح أسكن بيوتهم أسكروا بيوتهم من حاله

ومهم من قال : إن نسخ الشرائع جائز من جهة النقل والشرع (٢) إلا أن إنما أسكروا بيوتهم لأنها مع ما لله من الدال على صدقهم

(١) الآية - ر

(٢) الآية - ر

(٣) الآية - ر

(١) الآية - ر

(٢) الآية - ر

(٣) الآية - ر

في اليهود من ذهب إلى أن محمداً عليه السلام (١) كان مبيناً ، إلا أن إنما بعث إلى العرب دون غيرهم

وحسب ندكر ما عدلت على حوار الدج ، ثم نسخ كلام هؤلاء الفرق الثلاثة بعون الله تعالى وحسن توفيقه ، فنقول : إن الشرائع أنطأ ومعالج ، وما هذا سبيله فإنه يختلف بحسب اختلاف الأسماء والأمكنة ، فلا يسع به مع القديم سأل أن صلاح الحكيم في زمان و شريعة ، وفي أسرى شريعة أخرى ، وهذا ظاهري . فإن من دبر أمره ولم يعلم أن صلاحه في الرق رده وفي الصف أخرى ، وذلك في الأولاد الكثير ، وأما في ذلك كالحال في المرض والشفاء والحياة والموت ، فكأن أنه تعالى عرصاً مرة وشعيراً أخرى لما تفاق صلاحها بالمرض مرة وبالشفاء أخرى ، كذلك هيها لا تنسخ أن يعلم أن صلاحها بالمرض في أن يبعثنا شريعة مرة ، وفي ألا يبعثنا بها بل بتبعثنا بغيرها أخرى ، فصح بذلك ما قلناه في حوار نسخ الشرائع

وعود بعد ذلك إلى الكلام على هؤلاء الفرق ، فنقول للفرق الذين قالوا : إن نسخ الشرائع يقتضي أن يصير الحق باطلاً والباطل حقاً : إن النسخ لم يدول من ما كان حقاً حتى (٢) نسخ انقلاب الحق باطلاً والباطل حقاً ، وإنما يدول من ما كان باطلاً ولا ينتج في المنطق أن يكون أحدهما حقاً والآخر باطلاً ، فإن دحول الدار قد يكون حقاً باطلاً يكون من يد صاحب الدار ، وقد يكون باطلاً قبيحاً (٣) بأن يكون لا عن (٤) يد ، مع أن الدحولين مثلاً .

(١) الآية - ر

(٢) الآية - ر

(٣) الآية - ر

بل يمكن ذلك في النمل، فإن الدخلة الواحدة يجوز أن تقع فتكون حسنة بأن تكون عن إذن، وتقع فتكون قبيحة بأن لا تكون عن إذن.

وكذلك فإن السحرة مع أنهما مثلاً، ربما تكون إحداهما حسنة بأن تكون سحرة فرجس، والأخرى بأن تكون سحرة الشيطان.

بل يمكن تصوير ما قلناه في السحرة الواحدة، فإنها إذا قصدت عبادة الرحمن كانت حسنة، وإن قصدت عبادة الشيطان كانت قبيحة.

ثم يقال لم: أليس كان لا يلزمنا اعتقاد نبوة موسى عليه السلام قبل أن يبعث، ثم لمنا ذلك بعد البعثة، ولم يقتض أن يكون الحق قد صار باطلاً وبالباطل (١) أكد صار (٢) حقاً، محلاً حار مثله في مآلنا.

فإن قالوا: إن أحد الاعتقادين غير الآخر، وأكثر ما فيه أنها مثلاً، والمثلاً لا يمتنع أن يكون أحدهما حقاً والآخر قبيحاً قلنا: محلاً قمتم منه في مآلنا.

وإن قالوا: إن هذا من النسخ في شيء، فلا يصح حكم هذه المنارح قلنا: إن وإن كان لا يسيئاً، إلا أن منعه من النسخ، عند ذلك اعتقاد لدلالة ما كان يلزمه ذلك الاعتقاد لو لا تلك الدلالة، وهذه صورة النسخ من طريق النسخ والشعر إنما هو بالنسخ لا بالانسية.

وعلى نحو هذه الطريقة يجرى الكلام مع الذين أنكروا النسخ لاعتقاد

البدن.

فإن أورد معصلاً بين فيه الفصل بين النسخ والبدن وما يخص به كل واحد من الشروط والأوصاف، إن شاء الله وبه الثقة.

وقال لم أيضاً: ما قولكم في شريعة موسى، هل سعت ما قبلها من الشرائع أم لا؟ فإن قالوا: لا، بل لم تأت موسى إلا بما كان قد أتى به الأنبياء قبله - وهو (١) مذهب حصيم - قلنا (٢): كيف يمكنكم ذلك وقد عظم أن آدم عليه السلام روح منه ومحمد حفرة موسى، وكذلك بعده (٣) احتسب إرثهم عليه السلام في الكبر وأوجبه موسى في الصدر. وجاز الجمع بين أحدين في شرع يعموب ويحرف في شرع موسى. وعلى أن في ذكر نبوه ما يقتضي ألا يصعبوا هذه الشريعة إلى موسى ولا تنسبوا إليها، وفي ذلك خروج عن اليهودية، والمعالم من حالكم أنكم يصيرون (٤) هذا الشرع (٥) إلى موسى عليه السلام، وتقولون: لا يجوز أن يكون سبقه إلى موسى كسبته إلى يوشع.

فإن (٦) قالوا: نعم، قد أتى موسى بنسخ شرائع من قبله من الأنبياء، ولا بد لم من ذلك وهو مذهب جماعة منهم قلنا (٧): محلاً اقتضى خلافه لمن أملاً وبالباطل حقاً، ومحلاً اقتضى أن يكون له بدالة وعبر له من حاله تلك الشرائع ما كان حائلاً عليه سأل الله عن ذلك.

وأما الكلام على الفرقة الثامنة، الذين قالوا إن نسخ الشريعة حار من جهة النقل غير أن النسخ منع منه، وهو قول موسى: «شريعتي لا تسح أبداً».

(١) وهذا في م

(٢) قلنا لم في م

(٣) قد في م

(٤) هذه الشرائع، في م

(٥) وإن في م

(٦) قلنا لم في م

(٧) لاهية من م

فهو أن يذنبهم تصحيح هذا الخبر عن موسى عليه السلام ، ولا يحدون إلى ذلك سبيلاً . ومتى قلوا : إن هذا من الأخبار التواترة فلا معنى لإسكاره ، فلنا : لو كان كذلك لعرفناه عن على طوال احتلاطنا بهم وما طرقت إلانكم ، وعن لاسرهه ، فكيف يمكنكم إدها ، التواتر فيها .

وقد أسكره العناية من أسكانكم ، وقالوا : إن مسح الشريعة جائز من جهة (١) العقل والشرع ، وأن من جاء بعد موسى من الأنبياء فإنما أسكروا بيوتهم لما عدوا الأعلام المعصرة لا غير ، ولو كان متواتراً لعدوه

ثم يقال لهم : لا يفتو حال هذا الخبر من أحد وجهين ، فإنما إن يكون المراد به أن شريعة لا تنسخ على يدي من منه مسح ، أو على يدي من لا مسح معه . فإن أردتم به (٢) أن شريعة لا تنسخ على يدي من لا مسح معه فلنا : لو أسكركم (٣) ، وإن أردتم به أنها لا تنسخ على يدي من معه مسح ، فإن ذلك مالا يجوز أن يكون قد أراذه موسى عليه السلام ، لأن ذلك يفسد بيوته ، ويكون لأب أن يقولوا : فلم رجب اعتقاد نبوتك والاعتقاد لك ، وقد جرت أن يكون هو صاحب معصرة ، لا يلزمنا متابعتة والاعتقاد لنبوته والاعتقاد له

وبذا كان الأمر بهذه القصة فلا ريب للأخذ بظاهر الخبر لو ثبت صحته ، سيما وقد ثبت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم (٤) بالأدلة القاطعة فيجب أن ندول ، لأن كلام الأبي لا يجوز أن ينقص

ونأوبه ، هو أن شريعتي لا تنسخ على يدي من لا مسح معه ، وعلى من يوشع كان حياً في زمن موسى عليه (١) السلام ، وإن بعده ، وقد مسح شريعته شريعة موسى ؛ ولا يمكن ادعاء أنه لم يكن معه سريرة أصلاً ، ولا كما لا شئت في منتهى الحال هذه (٢) فائدة ، فعدد كذا من العشرة عاشر ، ثم الله أو ملاحنا تسليق شريعة لاسرهه من (٣) ، فيثبت الرسول لغيرنا ، فلما إذا عرفت عن هذه الفائدة ، فإنها تكون عتاً

وبعد ، فإن هذا الخبر ليس هو من كلام موسى ، فإن المعلوم (٤) أنه كان لا يتكلم بلغة العرب وإنما كان يتكلم باللغة (٥) العبرانية ، فلا يمكن الاحتجاج بظاهره ، سيما ومن المجهول أن يكون الترجمة قد أخطأ ترجمته كانت معه ، فلم يسرها

ومنى قلوا : إن الترجمة والاصل ما يأتوا جهداً في ربحه كلام الأنبياء ، فلنا : إن حسن الظن به تنسأ من محو ما حورناه ، فلا يستقيم لكم الاحتجاج بانظا غير بوجه من الوجوه

فإن قالوا : لو تمكن أن يقال في كلام موسى عليه السلام شريعتي لا تنسخ مذكور ، ليمكن (١) بقا مثله في قول بيكم محمد : لاني سدي في الفصل ينشأ ويسمى في ذلك ؛ فك : أول ما في هذا أنه لا يمكن إسكار أن هذا (٢) من كلام محمد صلى الله عليه وسلم (٣) بخلاف ما أوردتموه على أنا لم ندع أنه

- |                  |                       |
|------------------|-----------------------|
| (١) عدها ، في من | (٢) فائدة ، في من     |
| (٣) فائدة من من  | (٤) المعلوم ، في من   |
| (٥) بلغة ، في من | (٦) لا يمكن ، في من   |
| (٧) عدها هو ، في | (٨) عليه وعلى ، في من |

- |                     |                  |
|---------------------|------------------|
| (١) نبوة ، في من    | (٢) فائدة من من  |
| (٣) وسكر ، في من    |                  |
| (٤) من الله ، في من | (٥) وسنن ، في من |

حاتم الأنبياء لسكان هذا الخبر ، فإنما يعلم من دينه ضرورة أنه آخر الرسل وحاتم الأنبياء ، ولقد شاركهم في العلم بذلك مع إسكاركم بيوه<sup>(١)</sup> ، وشككم في صدقه

ومتى قالوا : وكذلك نحن يعلم من دين موسى ضرورة أنه حاتم الأنبياء ، فقد إن هذا مما لا سبيل لكم إليه ، ولو كن كذلك شركتكم في العلم به على طول محضنا لكم ومناظرنا بهاكم ، ونحن لا نعلم ذلك من دين موسى ضرورة ، فكيف يصح سرك ذلك ، ومعلوم أن موسى كان سابعهم كما كان سابعهم في زمانه ؛ وأيضاً قد بشر عليه السلام يحيى كثير من الأنبياء بعده ، فكيف يقال : إن المعلوم من دينه ضرورة أنه لا نبى بعده .

فإن قالوا : هب أنكم علمتم من دين سرك ضرورة أنه آخر الرسل فيأى طريق علم ذلك منكم ، فلا بد لكم أن ترجعوا إلى مثل ما استصحبنا به عليكم . فإنا علم ذلك نبينا عليه السلام بالاضطرار إلى قصد جبريل ومتى سألوا عن ذلك في جبريل عليه السلام ، قلنا : إنه إنما علم ذلك من جهة الله تعالى بأن يبين له<sup>(٢)</sup> أن صلاح أمة محمد لا يتمر حما هو عليه ، ولا يمكنكم ادعاء هذه الطريقة في كلام موسى عليه السلام ؛ فإن الفصل بين الوصيين

فإن قالوا : إن شريعة موسى تشتمل على الأوامر والنواهي ، والأمر بمطاعته يقتضى التكرار ، وما هذا سببه لا يصح ورود النسخ عنه . هذا أول ما في ذلك أن الأمر يقتضى التكرار بمطاعته عندما ، وإنما بعد الفعل مرة واحدة ، لأنه يرسل مرة قول القائل : أريد منك أن تفعل كذا ؛ ومعلوم أن ذلك مما لا يقتضى الفعل إلا مرة واحدة ، فكذلك الأمر فإنه في مثل حاله

وبعد ، فلو ثبت أن الأمر بمطاعته يقتضى التكرار والدوام ، فإنه لا يمنع<sup>(١)</sup> من ورود النسخ عنه ، بل يصح أن يسح كما يصح أن يسح غيره ، لأجل أن دلالة الأمر على ما يدل عليه ، كما هو مشروط بمراد المعبر والمرص وما حانس ذلك ، فلا بد أن تكون مشروطاً بالأتمام الصلاح ، فإنه إذا مر فلا ، وفي ذلك صحة ما قلناه من أن هذا سببه يصح ورود النسخ عليه . وفصل الكلام في ذلك موضوعه أصول الفقه

فصح لك منه الجملية فساد قول هؤلاء اليهود ، الذين قالوا إن نسخ الشرائع حائر من جهة العقل ، غير أن الشرع منع من ذلك .

وأما الكلام على الفرقة الذين قالوا : إن نسخ الشريعة جاء من جهة الشرع والعمل ، إلا أن أسكاركم سوء محمد منكم حيث عدم نفعه ، فيه أن سببه في فصل عقيب هذا الكلام ، أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يعدم الدوام في الحال على صدقه ، وأن الله تعالى أمده بالأعلام<sup>(٢)</sup> الدائمة .

وأما الذين قالوا : إن محمداً كان مبعوثاً إلى العرب من دون سواهم ، فإن الكلام عليهم هو أن يقول لهم : إنه صلى الله عليه وآله إذا ادعى أنه مبعوث إلى الكافة ثم صدقه الله تعالى بالأعلام فتعديده ، فإنه لابد من أن يكون مبعوثاً إلى الأحمر والأسود

فصل ، إن قال قائل : ما الفصل بين النسخ والبداء وما حقيقتهما ، فإن أكثر كلامكم التعميم مني<sup>(٣)</sup> عليه وتعالى به قيل له

(١) بالاعتبار ، في ص

(٢) يستحق ، في ص

(٣) بين ، في ص

(٢) لهم ، في ص

(١) لبيوه ، في ص



أما النسخ فهو في الأصل الإزالة أو الفعل، على ما يختلف فيه أصحابنا؛ فإما في الشرع وهو إزالة مثل الحكم الذي يدلالة شرعية بدليل آخر شرعي، على وجه لولاء ثبت ولم يزل مع تراخيه عنه، فاعتبرنا أن يكون إزالة مثل الحكم الثالث، لأنه لو زال عين ما كان ثابتاً من قبل، لم يكن نسخاً بل كان نصاً. واعتبرنا أن تكون الدلائل شرعية، لأنها لو كانتا عينية أو إحداهما عقلية والأخرى شرعية لم يعد نسخاً ألا ترى أن من لزمه رد الودعة مثلاً، ثم لم يلزمه بعد ذلك صحر طرأ عليه أو لم يصح اعتزاه، لم يقل إنه قد نسخ عنه رد الودعة.

وكذلك فالمرمى لزمه العلة والصيام ثم عرص ما عساه من ذلك من حيوان أو غيره حتى لا يلزمه، لا يقال - إنهما قد نسخا عنه، فلا بد إذن مما اعتبرناه؛ واعتبرنا أن يكون ذلك على وجه لولاء لم يزل وكان ثابتاً لينسخ (١) سال النسخ عن حال تعاقب الحكم ساية لحركات في اللفظ، نحو قوله تعالى (٢) : « ثم أتوه الصيام إلى الليل » (٣) وما جرى مجراه، فإن ذلك لا يكون من النسخ في شيء، وأن لا ينسخ عنه إلا ما ذكرناه واعتبرنا أن يكون مترجماً عنه صريحاً من التراخي لأنه لو لم يعتبر ذلك لانتفى النسخ بالتحصيص، والنسخ بالعموم، ويسمى من الفرق ما لا ينسخ، فلا بد إذن في اعتبار هذه الشرائط، حتى لو محرم شرط ما كان لا يكون نسخاً، فهذا جملة ما يجب اعتباره في النسخ حتى يكون نسخاً.

وأما البداء، فإنه لا يكون بداء إلا عند اعتبار أمور، نحو أن يكون المكلف واحداً أو الفعل واحداً، والوقت واحداً والوجه واحداً، ثم يرد الأمر بعد النهي أو النهي بعد الأمر؛ ومثاله أن يقول أحداً لفلانة، إذا رأت الشمس ودخلت

السوق فاشتر اللحم، ثم يقول له إذا رأت الشمس ودخلت السوق فلا بد من اللحم وإنما يسى بداء لأنه يقتضي أنه قد ظهر له (١) من حال اشتراء اللحم ما كان حائياً عليه من قبل.

والبداء هو الظهور في العلة، ولابد من اعتبار هذه الأمور الأربعة التي ذكرناها، حتى لو تغير (٢) واحد من هذه الأمور الأربعة خرج البداء عن أن يكون بداء، ألا ترى أنه لو سأل المكلف فقال لأحد الغائبين - مثل - بداء أولاً، وللفلام الثاني مثل ما قلناه ثانياً، لم يكن من البداء في شيء؛ وهكذا لو سأل المكلف أو الوقت أو الوجه، فخطب أنه لو قال له إذا رأت الشمس فاشتر اللحم، ثم قال بعده ولا تشتر اللحم والإلفظ، أو قال : إذا رأت الشمس فاصنع الفعل العكسي، ثم قال بعده إذا أصبح فلا تفعل الفعل، فإنه لا يكون بداء لثمة تغيير أحد هذه الوجوه الأربعة.

وإذا قد قرر هذا فليكن وأجبت به عدة، صد أسبيل لك المرفق بين النسخ والبداء، وعلم أن النسخ لا بد من عين ما كان ثابتاً، ولا نسخاً الذي كان مكلفاً مثلك الفعل في أعين الاحوال، فهذا جملة الكلام في هذا الفصل.

### فصل

في قيل : ما دليلكم على بوء عمداً (١) صلى الله عليه وسلم (٢) وهذا كان مقصودكم بكل ما قلتموه؟ قيل : الدليل على سوته أنه قد أدعى السوء وظهر

(١) - و مر  
(٢) ما عساه من

(١) ما عساه من  
(٢) ولداء في من

(٢) الفقرة ١٨٨

(٢) الفصل من من

(١) الفصل من من

عليه المعجز غضب دعواه ، وقد بينا أن المعجز يدل على صدق ما ماهر عبه إذا كان لخال ما ذكرناه

فإن قيل وما المعجز الذي ظهر على محمد ؟ قلنا معجزات كثيرة من حلتها القرآن

فإن قيل : وما وجه الإعجاز في القرآن ؟ قد مر أنه تحدى بمعارضة العرب مع شهودهم عدة : الفصحى ، ولسان النبوة ، والطلاقة ، واللافة ، وسمي بالمعجز عن الإنبيان مثله فلم يحدوه وعدلوا عنه ، لا لوجه سوى ههنا (١) من الإنبيان مثله

ولا (٢) يمكنك أن تعرف صحة هذه الحجة إلا (٣) إذ عرفت وجود محمد صلى الله عليه ، وأنه قد دعى النبوذ ، ظهر عليه القرآن ، وسمع منه ولم يسمع من غيره ، وأنه تحدى العرب بمعارضته وقرعهم بالمعجز عن الإنبيان مثله فلم يأتوا (٤) به ، لا لوجه سوى عجزهم وقصورهم عن الإنبيان مثله ، فحق عرفت هذه الدعوة كلها كمت هرجاً نبوة محمد صلى الله عليه

أما وسوجه ، ونجاء النبوة ، وأن الله تعالى معجزاً ، ظهر على منعه من غيره عدة : ضرورة ، ولأما منع يمنع من حصول العلم بهذه الأشياء ، وما حاسب صغر رُفُق العلم بالنبوة والنبذان وتكون التصانيف مسبوقة إلى مصنفها ضرورة

وأما تحدى العرب بمعارضته القرآن ، وتقرعه إياه بالمعجز عن الإنبيان

(١) المعجز ، في من  
(٢) الفصحى من من  
(٣) كلمة من من

(٤) ونبأ في من  
(٥) أتوا به من

أصحابه من جهل العلم به ضرورياً ، ومن جهة كبره ومن جهته من ليس لهم حج بالتحدي إلا أن مقتضى أن له مزية على غيره بسبب ما به ، وهذا كان حال النبي عليه السلام مع القوم ، وكان يعتقد به خير الناس مكان ما جاء به من القرآن ، فكيف يمكن بك أنه لا يتعدى معارضته وما هم عليه بالمعجز عن الإنبيان

وأيضاً ، فكاتب الله تعالى مشعرون آيات التحدي ، نحو قوله عز وجل : **« قل لن أضعمت الأسس والمخ على أن يأتوا غش هذا القرآن »** الآية ، وقوله : **« فأتوا بشئ مثله فطريق »** (١) وقوله : **« فأتوا بسورة من مثله »** (٢) إلى غير ذلك من الآيات التي مضاهها معنى هذه الآيات

فإن قيل : فكيف تم أن هذه الآية هي باب التحدي بمت في القرآن ، وهو ساءه ممكن أن يعد في هذه الآية ، لا يمكن أن حال : **« فأتوا »** أقيموا الصلاة ، وآتوا الزكاة ، وقوله : **« فأتوا بسورة من مثله »** فأتوا ، وجوهكم وأيديكم إلى التوافق ، وغيرها من الآيات ، حتى عور ذلك في قر القرآن ، ومعلوم مساه

وأيضاً ، فإن هذه الآيات مسبوقة الآن والتحدي قائم على وجه النهر ، ولأن الفصحاء كثر في هذه الأزمان فيجب أن يأتوا مثله ، ومضى فالأمر إلى القضاء ناقص الآن كالشعر ، قلنا : إن أمكن أن يقال ذلك (٣) في شعر فلا يمكن في الفصحى ، في خطابه هذه الآية من لا يداني كلامه أوضح

(١) يأتوا ، في من  
(٢) عود من  
(٣) عود من من

(٤) (١) (٢) (٣) (٤) (٥) (٦) (٧) (٨) (٩) (١٠) (١١) (١٢) (١٣) (١٤) (١٥) (١٦) (١٧) (١٨) (١٩) (٢٠) (٢١) (٢٢) (٢٣) (٢٤) (٢٥) (٢٦) (٢٧) (٢٨) (٢٩) (٣٠) (٣١) (٣٢) (٣٣) (٣٤) (٣٥) (٣٦) (٣٧) (٣٨) (٣٩) (٤٠) (٤١) (٤٢) (٤٣) (٤٤) (٤٥) (٤٦) (٤٧) (٤٨) (٤٩) (٥٠) (٥١) (٥٢) (٥٣) (٥٤) (٥٥) (٥٦) (٥٧) (٥٨) (٥٩) (٦٠) (٦١) (٦٢) (٦٣) (٦٤) (٦٥) (٦٦) (٦٧) (٦٨) (٦٩) (٧٠) (٧١) (٧٢) (٧٣) (٧٤) (٧٥) (٧٦) (٧٧) (٧٨) (٧٩) (٨٠) (٨١) (٨٢) (٨٣) (٨٤) (٨٥) (٨٦) (٨٧) (٨٨) (٨٩) (٩٠) (٩١) (٩٢) (٩٣) (٩٤) (٩٥) (٩٦) (٩٧) (٩٨) (٩٩) (١٠٠)

فصيح في ذلك الزمان فهذا (١) وأصل من عطاء (٢) ربي تقي حيلة من حيله  
بكتير من كلام (٣) فصحاء أولئك العرب ، وهذا أبو عثمان عمرو بن عبد  
فصل (٤) من كلامه رما يريد على كلام أسهم كلاماً وأجرهم نطقاً ، وأصحبهم  
كلاماً (٥) ، وكيف يصح ما ذكرتموه

وأما ترك العرب معارضة القرآن ، وعلموهم عنه إلى الغائلة عطاء أيضاً ،  
فإنهم حين حسموا من أسهم النحر عن الإبرين مثل القرآن ، وكوه إلى الغائلة ،  
وذلك يؤذن بغيرهم عن ذلك ، إلا قالوا قل إذا أمكنه دفع حصه ، فأيسر الأمرين  
لا يعدل عنه إلى أصحبها

فلن قبل ، ومن أسهم تركوا المعارضة ولم يمارسوه البتة ؟ قيل له : إنهم  
لو عارضوه لكان يجب أن ينقل إلينا معارضةهم ، فإنه لا يجوز في حادثتين  
عظمتين تحدثان معاً ، وكان الداعي إلى نقل أحدهما كالداعي إلى نقل الأخرى  
أن يخص أحدهما بالنقل ، بل الواجب أن ينقل جميعاً أو لا ينقل ، فلما أن ينقل  
أحدهما دون الأخرى ، فلا

يبين ذلك ، أن من البعيد أن ينفط الخليل من التبر ويقع على بعض الحامرين  
فيمنه ثم ينقل إلينا سوط الخليل ولا ينقل (٦) فقه ، ولا وجه لذلك إلا أن  
الهاديين وما معاً ، وكان الداعي إلى نقل أحدهما هو (٧) كالداعي إلى نقل  
الأخر ، وكذلك كان يجب مثله في المعارضة لو كانت أن ينقل إلينا كما نقل  
القرآن ، فلما لم تنقل دل على أنها لم تكن أصلاً

(١) هذا ، في من

(٢) عطاء ، في من

(٣) فصل ، في من

(٤) ينقل ، في من

(٥) هذا ، في من

(٦) بالغة ، في من

(٧) لئلا ، في من

(٨) بالغة ، في من

ولا يمكن إسكاراً ، من أن الداعي إلى نقل أحدهما كالداعي إلى  
نقل الآخر ، بل قبل ، إن الداعي إلى نقل المعارضة أقوى لكان أولى ، إن المعارضة  
عما ينقلها الغائب والوالدين ، الغائب بتعه ليرى قناس أن فيه إبطال صحة محمد  
صلى الله عليه ، وأنواع من صفه لسكلم عليه ويبري أن ذلك ليس من المعارضة  
في شيء

يريد ما ذكرناه وصوحاً ، هو أن المعلوم أنهم قد نقلوا من المعارضات  
الركيكة كمعارضة مسيلة وغيره (١) عليه لغة الله (٢) ، فلو أن حوهم كاب  
متوفرة إلى ذلك ، ولما كان لا ينقل إلى هذه المعارضة على رأسها ، كما لم ينقل  
ما هو أقوى منها .

وبعد ، فإن المعارضة لو كانت لكات هي المسند ولكن القرآن هو الشبهة ،  
واقعة تسأل لا يجوز أن تسلط على السببه على وجه لا يمكن له إلى جانب ، ويمكن  
من إحصاء المسألة على حد لا يمكن الظهور بها ، بل كان يجب أن هوى الدواعي (٣)  
إلى نقل أحدهما إلى بر وقت ، قد لم حصل ، ذلك على ما لم يقع البتة ،  
وأن ذلك من

فإن قبل ، إنما ذكرتموه فيبين على أن العرب كانوا (٤) أهل حرص (٥)  
على إبطال سره ووهين شأنه ، ولم يمكنهم ذلك ، إلا بالمعارضة ، ونحن لا سلم  
مختلف من له ، إن ذلك معلوم بالاضطرار ، فمعلوم أن النبي صلى الله عليه آدمي  
محرمة ربيعة عناهم وهم كانوا في الله والآله والنج والجن ، فكيف هم يحرصوا  
والحال ما ذكرناه على إبطال أمره ، ودعم حجت إن لو قدروا

(١) عليهم اللغة ، في من

(٢) حرجون ، في من

(٣) الداعي ، في من

(٤) بالغة ، في من

فإن قيل ، لم يقع النزاع في ذلك ، فنعوم أنهم كانوا في غاية الحرص على دفعه بما أمكن (١) ، وإما الكلام في أن ذلك لم يمكنهم إلا بالمعارضة وذلك مما لا وجه ، فإن القوم لم يعمدوا طريقة المعارضة والخصم ، ولم يعمدوا ذلك تقديراً ، فلم يعلموا أن أمره يبطل بالمعارضة .

فيلزمه أما الأول ، فلا يصح ، لأن المعارضة كانت طائفة ، ولهذا لم يأت شاعر بقصيدة فيما بينهم إلا وشاعر آخر بمعارضة أو رزم بمعارضته ، وهذا معوم من حال شعرائهم ، نحو امرئ القيس وعنفمة وأشباههما ؛ وأما الثاني ، فياخذ أيضاً ، لأن كل أحد يعلم أن حصصه يد (٢) ، وأمر ودعي لمكانه مرة عظيمة عليه ، وتعداه بمعارضته ، فإنه متى عارضه ضد أبطل دعواه ، وهذا مما لا يخفى على الصبيان فكيف على ذوات العرب ؟ فإن حسناً أو تعدى حياً آخر ، وقال : إني أنظر هذا الخدول أو أشبه هذا الحجر وأنت لا تعدى عليه ، فإن القسي الآخر يعلم أن دعواه سطل نظيره ذلك الخدول أو يشبه ذلك الحجر ، فكيف به في ما ذكره .

فإن قيل : إنهم أرادوا استئصاله فهذا عدواً عن المعارضة إلى المقاتلة ، لا لأنهم عجزوا عن ذلك ولم يقدره عليه . قلنا : لو لا عجزهم عن الإتيان بمعارضة القرآن ، وإلا كانوا لا يريدون استئصاله ، فأما أرادوا ذلك واشتموا به ، ذلك على عجزهم عن المعارضة على ما ذكرناه .

بين ذلك وبوجه ، أن هؤلاء الذين صوبوا بالمعارضة ، لو مدروا غايتها لكان تكون المعارضة عليهم أسهل من استئصال محمد عليه السلام ومكانه في العرب المسكن الذي كان ، ولا يأتين بالعامل النافع السكامل العقل المثلول عن الأمر السهل إلى الأمر الصعب إلا إذا لم يرتفع عرشه بالأمر السهل ، فحينئذ يستد

في الجدول عنه إلى ما هو . . . . . إلا فسيح . . . . . والله وهو صعب جداً ، على المعارضة التي كانت أسهل عليهم من كل شيء . وهذا اشتملوا بالمقاتلة وأبوا إلا المخاربة التي كانت من الجور أن لا يرتفع عرشهم بها بأن يكون الدائرة عليهم وتركوا المعارضة التي كانت عندهم برغمهم عن الأكل والشرب والقيام والتعود ، بيّنا عجزهم وفصومهم عن المعارضة على ما ذكرناه .

فإن قيل العرش صفة (١) أي كان يبطل دعواه وحسم مادته ، وانقوم ضد عدواً أن مادته لا تنقطع بالمعارضة وأمره لا يسهى (٢) ، وأن المخالف يبقى ولا يزول ، والناس يكونون بعد المعارضة بين رحاين : رحل له ، ورجل عليه ، هذا يقول : المعارضة أفصح ، وهذا يقول : القرآن أفصح ، فتطول المنازعة ولا تنقطع ، فهذا لم يشتموا بالمعارضة ، وعدلوا عنها إلى المخاربة .

فيلزم . إن هذه الطريقة ، إن صرفت عن معارضة القرآن ، فتنصرف عن سائر المعارضات لشمولها أجمع ، وذلك يوجب أن لا يوجد في كلامهم معارضة ، وانعوم من عادتهم خلافه ، فربما غلبت عطفة (٣) اشتدت معارضة أمرئ القيس كان الناس بين متعصبين (٤) ومتعصبين على ، فيكون حاله وقد عارضت كلامه كحال ولم أعارض كلامه ، وهكذا عدل في غيرهما من الشعراء الذين قد اشتموا بهذه الطريقة .

فإن قيل : لا يجوز حال المعارضة ، إما أن تكون مثل القرآن ، أو موهبه ، أو دونه ، وإذا كان مثله كان للحصم أن يحول هذه حكاية القرآن وليس من المعارضة سبيلاً ، وإن (٥) كتب موهبه أو دونه كان للحصم أن يشتم فيها

(١) به ، في م

(٢) لا ، في م

(٣) بالمعارضة ، في م

(٤) أي ، في م

(٥) وإذا ، في م

(٦) ناقصة من م

(٧) أي ، في م

(٨) يمكن ، في م

و يقول : لا بل العود به ذاك للبرآء لا لها ، فكيف حمل ذلك ، معارضة ، فلا ينقطع انتشار والتأخر ، ولابد في آخر الأمر من الرجوع إلى المبدأ به من أجله ،  
والإصرار على المعارضة

فيل نسي حبي معارضة أن تكون مثل ما فعل معارضة له ،  
ولا أن تكون هوه ، بل إذا قاربته وداناه غيث يلتقي الخال فيه كفى ،  
وبعد معارضة اعتذر ذلك بسائر المعارضات ، فكيف يصح ما ذكرتموه ؟ وعلى  
أن هذه المعارضة سد باب المدعى أصلاً ، وذلك كما لا جرح له

وإن قيل : فإذ تركوا المعارضة مع إمكانها أو عدلوا إلى الخرافة ، فليس  
أن يحكم بأنهم أحقوا في العدل عن عبادة الله تعالى إلى عبادة الأصنام  
فلا يكون في ذلك دية ، دلالة على أنهم إنما تركوا معارضة القرآن لاعتقاد  
لا غير

فإن له بعد هذا من المذهب الذي قسم عليه العلماء في باب من هذا  
على وجه الاستدلال والأدلة من دون الكتابات من جهة من جهة  
لا تنو هذه الزعماء من جهة من جهة من جهة

ہیں کہ جو ترکو مد سے نظر آ رہے ہیں وہ بدلائے نام =  
 نام کو وہ ازل سے جو صاف صاف مد سے ازل سے آئے ہیں  
 یہ خود ان کے لئے ہے کہ وہ ان کے لئے ہے

[illegible]

لأنه يباشر أنواع الكلام وحده - حاربه للقرآن<sup>(١)</sup>، ولم يأنحدهم في الأول باعتبار تلك الأقسام وأنما كانت كما ذكر ، بل ورضي من جهتهم بأنه أن يصعوا من عدهم قسماً وبكسبها<sup>(٢)</sup> من المهارات الجليلة العظيمة اجتره ما عارب القرآن في الفصاحة وبدياهه، وسلك<sup>(٣)</sup>، خالجه، فلا معنى لأذكر نحوه .

وأجبت ، فلا إشكال أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يتعذى اليهود بذلك ، وفيهم العلماء بالأخبار والمادون بالأخصاص ، حتى أن كل قصه محمولة نقص في عالم الله تعالى نسب . . . . .

وبعد ، فإن العرب قد سئوا إلى الفرس مقابلون منهم الفصيح ، عوفصة  
رستم وسفندبل ، وجمع من ذلك شعباً كثيراً ، ثم عثروا في الآخرة أن  
يحملوه مسابقة القرآن ، فصاح مقول ما أوردوه

[illegible][illegible]

(١) تدریس و تفسیر

(۴) پتھر، لکڑی، مس

(4)  $\mathcal{L}_1$  :  $\mathcal{L}_1$  is the set of all  $\mathcal{L}$  such that  $\mathcal{L} \in \mathcal{L}_1$  and  $\mathcal{L} \in \mathcal{L}_1$ .

(۲۱) یک دهنه و دو س

البلاغة ويباحسون بالنصاحة أن يتلوا وأنها لهم ، ثم يبلغ فيها حداً لا يوجد في كلام واحد منهم بين في كلام جماعتهم فصل يساوي كلامه في النصيحة ، أو بدايه أو يقرب منه أو يشبه الحال فيه ؛ وهذا الحال حال القرآن مع سائر كلامهم ، فلا بد من أن تكون قد انتقص فيه طائفتهم ، ولي تكون كذلك إلا ويتضمن الدلالة على صدق من طهر عليه ، سواء كان من جهة الله تعالى أو من جهته على ما مضى . وقد ذكرنا أنه ليس من فصية المعجزات أن يسكن من جهة الله تعالى على كل حال ، وهكذا الحال في سائر الصناعات عندنا ، فهو علام فيها بين جماعة من الصنائع ويعلم صميم الصنعة ، ثم يله في العلم بغيره ، مبدئاً لا يوجد في أعمالهم عمل يساوي عمله ولا يقاربه ولا بدايه ، ثم ادعى هو لأجل النبوة ، فإنه لا بد من أن يصدق ، لمكان ما آناه الله تعالى من المعجزات ثلاث الصنعة

فإن قيل : هب أن القرآن معجزة ، وأن العرب علموا إعجازه لعلمهم بأنه قد انتهى في النصيحة حداً ، وأنهم قايى طريق علمهم منها فيه بآثارهم قاناً<sup>(١)</sup> إن العلم بذلك على وجهين أحدهما علم تفصيلي ، والآخر علم حجة ، والعرب علموا ذلك على سبيل التفصيل ، ونحن فقد علمناه على سبيل الحجة

وخرجه ، هو أن تبدأ من الله عيسى<sup>(٢)</sup> ثم يمدى العرب بعد ذلك علم<sup>(٣)</sup> من الإنبياء مثله ، فلولا كونه معجزاً دالاً على نبوته ، وإلا لما كان ذلك كذلك وإدخا ثبت إعجاز القرآن ، فاعلم أن المصطفى عليه السلام معجزات<sup>١</sup> سواء ، غير أنا بدأنا بالقرآن الذي لا يبلى على وجه القهر ولا يدرس على

القرآن  
العلم  
بغير  
عبار

الأيام ، فما كان أطول من أن ما مرده في هذا الباب ، ولا يسكن الخالف لمسكاره بوجه

وحجة مله من المعجزات سوى القرآن ينقسم إلى : ما يعلم<sup>(١)</sup> مروره ، وإلى ما يكون الطريق إليه الاستدلال

ولا يمكن أن يقال لو كان في معجزاته ما يعلم مروره لا يشرك فيه<sup>(٢)</sup> الخالف والمؤمن<sup>(٣)</sup> وبعده كل عاقل ، فإن هذا هو الواجب في الضرورات ، لأن العلوم الضرورية تنقسم إلى ما يكون من بداية القول فيجب الله العقل<sup>(٤)</sup> فيه ، وإلى ما يكون مستنداً إلى طريقة نحو العلم بحجج الأخبار ، ونحو العلم بالمدى كآثار غيره ، فإن ما بعد فيه لا يجب الاشتهار به عند الناس في طريقه ؛ وهذا الذي ذكره حارفي أصحاب الحديث أن يعلموا بقدره معجزات النبي صلى الله عليه وسلم على البعض مروره ، وإن كان لا يحب أن كل واحد ، وهذا<sup>(٥)</sup> ظاهر لا إشكال فيه إذا ثبت هذا ، فإن معجزاته التي بعد من العرب الأولى إشباع العدد الكبير والجسم العير من الطعام اليسير ، وإشباع جماعة من الطعام لا يمكن إلا بآثاره ، والطعام ، وذلك لا يمكن من القادرين ما قدرت<sup>(٦)</sup> ، فلا بد من أن يكون من جهة الله تعالى ، أظهره عليه يبين على صدقه عليه السلام

فإن قيل ما أسكرم أن الهواء استحالة طعاماً ، لأنه كبر أدره وحواسه ، أول ما في هذا ، أن الهواء لو استحالة طعاماً على يديه<sup>(٧)</sup> لمكان لا بد من أن يكون معجزاً له فلا يقدح ذلك فيما قلناه

(١) ما يعلم من  
(٢) ما يعلم من  
(٣) المؤلف من  
(٤) العقل ، على من  
(٥) ونقله في من  
(٦) القدرة ، في من  
(٧) يديه ، في من

(١) قلنا له في من  
(٢) قلنا له في من  
(٣) قلنا له في من

وسد على الهواء شي، لطيف، فكيف يستحيل إلى ما يشع منه العدد الكبير.

وأجماً، هو سعال الهواء هناك معطافاً كان يجب أن يستحيل منه في سائر المواضع، ومعلوم خلافه.

ومن الصرب الأول أيضاً، إجابة الشرع له حين دفعها، وعودها إلى مكابها، ولا شك في كون ما ههنا حالاً معجزاً دالاً على صدق من ظهر عليه.

هـن قالوا: ما أنكرتم أنه كان معه جادب؟

قلنا: جاني طريق طوت إلى مكابها؟

هـن قالوا: ولكن من دافع أيضاً؟

قلنا: لو كان كذلك، لكان يجب أن يرى الناس ديب مع مدته على التعيين عن حاله.

وسد، هـن الجادب والدافع إذا اجتمعا كان يجب أن يصف الشرع، لا تتحرك من مكابها.

ومن الصرب الأول أيضاً، حين الجدع، هـن التي صلى الله عليه وآله وسلم يحط على جدع قبل أن يصب له الشرع، فما أن يصب له الشرع حوا إلى جدع حين الدفع إلى ولدها، ولم يسكن حتى احتضنه النبي صلى الله عليه وآله وسلم<sup>(١)</sup> فكان.

هـن قالوا: ما أنكرتم أنه كان في الجدع حروق شرج فيه، ويسمع منه ذلك الصوت شيئاً بالحنين؟

قلنا: لو كان كذلك لكان يجب أن يسمع قبل ذلك أو بعده، ومعلوم أن ذلك لم يكن يسمع إلا في الحال الذي قلناه.

ومن الصرب الأول، سبيح الحمى في مدته، هـن ذلك غير مقصور للقادرين فلهذا وفي محرابه عليه السلام كثرة لو تكلمت على جميعها نطال الكلام<sup>(١)</sup>.

وقد ذكرنا حقه الله بعد هذه الحجة، أنه تعالى كما حمل القرآن معجزاً دالاً على بوء محمد صلى الله عليه وآله وسلم عليه، صد جعله دليلاً على الأحكام، وأوجب عليه حرج إليه في الحلال والحرام، وجب الرجوع إليه والأخذ بما رويته وقصته الإيمان به كله محله ومصدره، بحكمه ومشايبه، ووعدته ووعدته، وأمره ونهيته.

وذلك كما ذكرنا<sup>(٢)</sup> لأن القرآن إما أن يكون من باب الأنصيص، أو الأمر والنهي، أو الوعد والوعيد، وأي ذلك كله وجب الإيمان به على ما ذكرناه.

أما الأنصيص، فلا بد من أن تمتد صدقه فيها، سيما وقد علمنا بدلالة العدل لا يجوز عليه الكذب بوجه من الوجوه.

وأما الأمر والنهي، فكذلك إذا علمنا عدله تعالى، علمنا أنه لا يأمر بما هو مضاعف، ولا ينهى إلا عما هو مفسد، فمنعنا الاقتتال بأوامره الانتهاء عن مراحبه.

وكذلك الوعد والوعيد، فإن إذا كان كما سلم أنه حال عدل حكيم لا يلعن

ولا يعنى ، ولا يختلف في وعده ووعيدته ، فلا بد من أن يستند أن ما وعد به المؤمنين من الثواب واصل إليهم لا محالة ، وما بوعد به العصاة نازل بهم ، وأنه لا شرط فيها ولا استثناء ، إذ لو كان لغيره ، فلا (١) يجوز وهو حكيم . أن يخاطب مخاطب بعيد ظاهره من الأمور ولا يردده (٢) ثم لا بد من عبه ، هذه جملة ما ذكره في هذا الموضع ولا يقتضاه الكلام فيه موضع ينص

### فصل

وإذا قد عرفت إيجاز القرآن وما يقتضيه ، فاعلم أن الملعنة ، دية ، حجة ، من الطاعين فيه

ومن حملتها ، قدحهم في إيمانهم ، وقولهم إن كل من عرف شيئاً من الله لا سحر عن الإينين بسورة من مثله أو عشر سور مثله (٣)

وقد تقدم الكلام في ذلك ، فقد بينا أن العرب مع معرفتهم بالله ، وحرصهم على إسقاط أمره ، هجروا عن الإينين مثله ، فلو لا كونه معجراً ، وإلا لما وجب ذلك

ومنها (٤) ، ادعواهم أن القرآن ياقص بمعه بعضاً ويدافعه ، وقولهم إن الملعنة ليست بأكثر من أن يشت أول الكلام ما يسي بآخره ، وهذا جن القرآن ، فإن قوله « قل هو الله أحد » ياقص قوله « ليس كمثله شيء » (٥) وهذا هو الصانع الحكيم .

ومحى فقد (٦) ذكر ما يبرره أن لا تكالم للملحنة في مسائل الدل وما بهل .

بل نقول الكلام معهم إلى إثبات الصانع وعلى أن الناقص لا شئت في العادة لخرجه ، وإذ تنب في العادة والمعنى جميعاً ؛ ألا يرى أن فائلاً لو قال ريد في الدار ويس ريد في الدار ، فإنه لا ينافي كلامه ، إذا أراد أحد الزيد ريد من عند الله ، وبالزيد الآخر ريد من حاله ، وهكذا إذا أردنا (١) ما أحد الذين غير ما أراده أولاً ، وهكذا لو أراد كونه (٢) فيها في وقت وأن لا يكون فيها في وقت آخر

ثم يقال لهم : لو كان في القرآن التناقض الذي ذكرتموه لكان لابد من أن تعرفه العرب ، والقوم كانوا أعرف بوجوه التناقضات منكم ، وأن محمد ذلك حجة على النبي صلى الله عليه ودهماً لما أتى به ، سيما وكان يشكر (٣) عليهم قوله تعالى « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً » قالوا : الناقص في القرآن ظاهرة ، لأن قوله « قل هو الله أحد » ياقص قوله « ليس كمثله شيء » فيسأل له ليس الأمر (٤) على ما (٥) ظنتموه ، فالأبنا تشتركان في الدلالة على بركة الله تعالى عن مثل والند ، غير أن الكاف في أحد مريده ، وكثير ما يوجد ذلك في كلامهم كقول الشاعر وحاليت ككنا يؤثفين .

ومما ، سألهم عن وجه الحكمة في أن جعل الله القرآن « صفة محكاً » و « صفة محسناً »

وحواها عن ذلك ، أنا نقول لهم إننا إذ علمنا عقل الله تعالى وحكمته بالدلالة القاطعة التي لا تحتمل ، علم أنه لا يعمل ما يجهل إلا وله وجه من الحكمة في أماله تعالى (٥) ، وقد ذكر أصنافاً في وجه ذلك وجوهاً لا يريد عليها

(٢) بكرته ، في ص  
(٤) كذا ، في ص

(١) أردوا ، في ص  
(٢) تشكره ، في ص  
(٥) ناقصة من ص

(٢) ناقصة من ص  
(٤) ومن ، في أ  
(٦) لد ، في ص

(١) ولا ، في أ  
(٢) مثله ، في ص  
(٥) الثوري ١١



أحد الأسماء، ثم سألني أن أكذب للعلامة وعند عليّ ردها عن اقتراح  
ومبتاعها، حصل القرآن نصه محكما وعنده منسها، سيكون لك دعة  
لما إلى البحث والفكر وصرفا عن الجهل والتعصب.

والثاني، أنه جعل للمرء حتى هذه الفرصة، ليتمكن من تحقيق هدفه،  
وبكماله في جانب الثواب، وأدرك ذلك شائع، فإن القدر من المال الذي كان يفرسه  
للتصليح، أن يرمته به إلى درجة لا مال إلا بالمشقة، فكما أن كان؟  
في هذه الحالة كان أحسن لاحتوائه

والتالي أنه على أن يكون القراء في معنى صفات لفصاحه يكون  
معاً فالأعلى معنى النسي عند السلافة ، وحيث ذلك لأنهم بلغوا من غيره ،  
وأنه لا بد من سلوكه طريقه التجرؤ والاستعداد ، فمثلث الثالث يعرضه يكون  
ثمة يعرضه العرب أولاً ، و في الأعمار

وهذه الوجوه كلها في محله حسن ، وبكيفية محو ب الألف في دفع سوان  
 انقصد ، فإن الأخير لا يمكنه في . في المدة وفي أمثال ناله تخميدة ، وهو  
 سارعت في حدوث الأحسن وإتياب الضم

و بعد از آنکه حقیقت محکم و یقینیه ، فاحکم را احکم التو در معاهده ،  
و یقینیه به ما محکم بنو ، معاهده ، بر محتاج فی ذلك الی قرینه ، و القرینه به عقدیه  
أو خمسة ، و سبعة ، و ما ، بکون فی هذه الآية ، و فی أوها ، و حرها ، و  
فی آیه أخرى من هذه السور ، و من سورہ أخرى ، و فی سورة سوره  
حسب الله علیه ، و علی نه رسمه ، من یون و حسن ، و یون و حسن من الآية

حقیقۃ الحکم  
وہ لکھتے ہیں

مقدمه: این تقریه طی معروف به الزام<sup>۱</sup> و توضیح علی محکم و مستند  
 محکم الله، اندک بدی و حکام همه لأصوب، تصدیق علیه حد الواسع،  
 لیسبب التقتصر، می حد، بعد از و الله و بی التوضیح

وسمع هذه الخلة فخرج من حلقه في القبر ، فسمع<sup>١</sup> نوح من خلاف  
منها فخرج من دمه من الإمامة<sup>٢</sup> وانقص<sup>٣</sup> الله حور<sup>٤</sup> في القبر<sup>٥</sup> الزيادة  
وقد قالوا<sup>٦</sup> : ما كان على عهد<sup>٧</sup> حو<sup>٨</sup> الله<sup>٩</sup> صلى الله عليه وسلم<sup>١٠</sup> في سف  
ما هو موجود في هذا ، وحى<sup>١١</sup> قال<sup>١٢</sup> : إن مو<sup>١٣</sup> د<sup>١٤</sup> الأجر<sup>١٥</sup> كانت عمل<sup>١٦</sup> حق<sup>١٧</sup> ، وأما  
قد راف<sup>١٨</sup> ونقص<sup>١٩</sup> وغير<sup>٢٠</sup> وحرف<sup>٢١</sup> في<sup>٢٢</sup> أو<sup>٢٣</sup> في<sup>٢٤</sup> زبد<sup>٢٥</sup> الآله<sup>٢٦</sup> حبه<sup>٢٧</sup> منجده<sup>٢٨</sup> الله  
أحر<sup>٢٩</sup> حو<sup>٣٠</sup> من<sup>٣١</sup> الله<sup>٣٢</sup> ، ما<sup>٣٣</sup> حبه<sup>٣٤</sup> لا<sup>٣٥</sup> يعص<sup>٣٦</sup> .

والله اعلم بشئ مما نريد ، ان القرآن في كل حق هو حجة برهانه  
في النقص على هذا عند الله حورده ، كما لا يكون معجز الا على صديق  
محمد صلى الله عليه وسلم ، كما لا يقع الشك في صحة من السمع  
في الاحكام ، لتحق ان يكون له بعدا بعدا ، وهو شئ حجة  
وحيث بعد عنه ، وكذا بعد هو الذي يسمع به الله  
في كل شئ من الاحكام ، نحو ان يكون عند الاحكام  
كأنه من وجه ، قد بعد انفسوخ وحكمه الكلام في حجة الزيادة فيه ،  
في (٣) هو ان لا تكون من الايدي في رخصات القصور ، لتصور ان  
يكون هو به ، وايديهم اليه فرائق ، به ، وهو دليل من انفسد ما لاحظه به

و بعد ظم لعل رمان من لاً مار مر لاس نارسو ، إلى يوم هب من حواء

يحفظون القرآن ويحرسونه ويصونه الناس ، فكيف يصح مع ذلك الزيادة فيه والتقصان بحيث لا يشعر به الحفظه (١) ومعلوم أنه لو ريد في هذه الكتب التي ستدونها فصل أو بعض منها فصل ، لعرفه من كتب من أهلها لا محالة وأسكره في الحال

ومنى (٢) قالوا ، كيف يصح ما ذكرتموه ، ومعلوم أن عثمان هو الذي ناقض القرآن من الصحابة أنه آية ثم بولى حقه ، وأنه كان معروفاً في المدينة لا يدري عدد سورة ولا (٣) آياته

فلما لم يكن الأمر (٤) على ما (٥) ذكرتموه ضد كتب في الصحابة جماعة يحفظون القرآن ، نحو أمير المؤمنين عليه السلام ، وأبي بن كعب ، ولطفاً يروى أن النبي صلى الله عليه وسلم (٦) قرأ على أبي القرآن ، وكذلك ضد روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لأبي أي سورة قرأت في الصلاة ؟ فقال : هذه الكتب ، هذا هو السبع والثاني . ولو كان الأمر على ما ظنوه كان لا يصح هذه عمله . وأيضاً ، (٧) مروى أن الصحابة كانوا يحفظون القرآن في الدروع على عهد عمر ، فلا أنه كان فيهم من يحفظه وإلا كان لا يتبيناً لم حقه ، وكذلك ضد روى أنه لما نزلت سورة التوبة قال النبي أنشئوها احرسوها الأنفال ، فكيف - والحال هذه أن يدعى أن التولي لجميع القرآن إنما هو عثمان ، وأنه قد خلفه أنه من هذا وآية من ذلك ؟ وهل هذا إلا دعوى لا مبرر لها من صحتها حجة

ومن الخلفاء في القرآن ، خلاف من قول إمامه بما لا يمكن معرفة المراد بظاهر البتة ، وإما تمهدنا بنقله لما لنا في ذلك من النفع .

(١) الحفظ له ، من من  
(٢) وعدد ، من من  
(٣) مجموعة من  
(٤) مروى ، من من

(٥) من ، من من  
(٦) كما ، من من  
(٧) أيضاً ، من من

وذلك لا إشكال في فساد ، فالغرض والكلام إنما هو الإيهام ، وما عناه من الأعراض يتبعه ، فإذا لم يتعلق به هذا الغرض كان معلوفاً في العبث على أن نعوم من دين الأمة ضروره خلافه ، وأسيه كما نوا رحمون إلى ظواهر القرآن في معرفه الأحكام من احلال وحرمان ، فلو لا أنه مما يمكنهم معرفة المراد بظاهره وإلا كان لا يكون في رجوعهم إليه معنى

وأيضاً ، فنعم من دين النبي صلى الله عليه وآله أنا متصيدون بمعرفة الأحكام ، وأن كتب الله هو الأصل المرجوع إليه في معرفتها ، فلو لم يكن معرفه المراد به الله ، كان يكون التكليف بذلك سكتاً لا لفظاً ، وذلك فيصح لا يبين بتقديم حل وعمر

وبعد ، فلا بد في الرسول من أن يكون قد عرف المراد به ، فلا يخفى إماماً أن يكون قد عرفه ضروره ، والاضطرار إلى قصد الله تعالى مع أن ذاته معلوم بالاستدلال بحسن ، فليس إلا أن يكون قد عرفه بظاهره ، بحقه بالله وما يحتاج إليه (١) ، وهذا يوجب في غيره أن يشاركه في العلم ، يرد في القرآن ، إذا شاركه في الأمر بحسنه وما نحو على الله تعالى وما لا يجوز ، فلا وجه فيقول الكلام في هذا الفصل ضد بلع في التوضيح النهاية

ومن شبهة هؤلاء الذين أسكروا أن يعرف بظاهر القرآن شيء قوله تعالى وما يعلم تأويله إلا الله وحليم أن قوله تعالى (٢) والراسخون في العلم يقولون أئنا نسميه مستأ غير معطوف على الأول ، وذلك مما لا وجه له ، لأن قوله تعالى والراسخون في العلم ، معطوف على الله تعالى ، فيكون الآية بأن يكون دلالة لنا أولى

(١) به ، من من  
(٢) آل عمران ٢

(٣) مجموعة من

ومعرفة أخرى قال: إن القرآن مما لا يمكن معرفته ثم رده ، فإن الآية  
محمدة ، فليس لفهم من الألفاظ إلا وبحور أن رده بخصوص كذا بحور أن  
يراد به العموم ، وإذا كان هذا هكذا فلا بد من أن موضوع ، وسطر القرية  
للغيره العام من الخاص ، والخاص من العام ، وهؤلاء يسعون أصحاب الوصف  
والذي يبل على خلاف مقالهم ، ما ذكرناه من أن المصحة كسر رحمتهم  
إلى طاهر الكتب ولا يسطرون إلى ما ذكروه وأيضاً ، فإن هذا القول  
القرآن من أن يكون موضوعاً شئياً وما وصفه الله تعالى ، بحو كونه هدى و  
نوراً ، وكذا في قولهم قد يكذب الله تعالى ، لأن الله تعالى يقول  
«**ما فرطنا في الكتاب من شئ**» (٢١) ولا يفرط أعظم من الإتيان بما لا يمكن معرفته  
لترادف اللفظ ، بل لابد من سطر القرية ، ويقال لهم أيضاً ، إن القرية لا  
من أن تكون من قبيل الكلام ، فبئس شئ ، يعرف مرده ؟ فلا بد ،  
من قولهم ، بظاهره أو بقرينة أخرى ، فإن حوزو أن يعرف المراد بظاهره ، فلا بد  
من ذلك في القرآن حتى لا يحتاجوا إلى القرينة ، وإن قالوا قرينة أخرى  
عليهم السؤال في تلك القرينة .

خلاف المرحلة

وما يذكره أيضاً ، خلاف المرحلة الذين ، أسكروا أن يكون له  
موضوعه له ، وقالوا : ليس بحوز في محومات الوعيد أن يحمل على الله  
والاستفراق ، فلا نقطة (٢٢) موضوع (٢٣) هذا المعنى

والكلام في ذلك يختص بلب الوعد والوعيد ، غير أنا نشير ههنا إلى  
نقول إن القائل إذا قال من دخل دارى أكرمته صح به (٢٤) أن سبى

(١) فافهم من  
(٢) لفظ ، غير من  
(٣) مستند ، غير من

(٤) الألف ٢٤

(٥) موضوع ، غير من

(٦) في ١

أى حال ، حتى رده ، سبى منه رده ، وإن رده غيراً ، وإن رده ، كرك  
أو حاله ، فولا أن هذه اللفظة موضوعه للعموم والأكل فيه الاستدلال على الحد  
الذى ذكرناه ، لأن من حق الاستدلال يخرج من الكلام ما يولد وجب  
دعوى تحته

والعموم ، فقد أسكروا ألفاظ العموم وهاء ، وكانت هذه الألفاظ موضوعه  
لعموم لم يصح سبها في الخصوص الذي هو نقيضه ، وأما ذلك على أن  
غير موضوعه له البنية

وحواشنا ، إن قدح هذا في أن يكون هذا اللفظ موضوعاً للعموم ليندفع  
أيضاً في أن يكون العشرة موضوعه لحد العدد لخصوص ، فإن ذلك أن حول  
على فلا عشرة إلا درهماً ، قد يكون قد أردت النسخة من العشرة

ومى قبل لا وجه أن يدعى أن كان موضوعاً للعموم ، فبئس  
اللفظ كذا لا قدح في عمومته ، يدبر قدح فيه ليندفع أيضاً في لخصوص ، ومعلوم  
أن الله تعالى كالمول لقيت القوم ، فبئس ، قد يقول أيضاً ، جاءني ربه ، فليس  
إلا أن سجد ما قلناه

وتدبر كرك في هذه الآية ، خلاف المرحلة إذا قالوا ليس يجب أن يحمل  
محومات الوعد على عموم ، فإن اعترض أن يكون هي شرط أو لا ، سبى له  
الله تعالى .

وذلك لا وجه له أيضاً ، فإنه تعالى لا يجوز أن يحاط بمختلف مراد  
به غير ما ينص به ظاهره ، ثم لا يدل عليه ، لأن ذلك قدح في حكمته ونصير  
لفظاً صحيحاً .

وسأل لم أبداً لو جار أن يكون في عمومات الوعيد شرط أو استثناء لم يبيده الله تعالى ، بخلاف مثله في عمومات الوعد ، بل كان يجوز مثله في الأوامر والنواهي ، والمعلوم خلافه

بين قالوا (١) : لا تكليف عليها في عمومات الوعيد ، وليس كذلك الحال في الأوامر والنواهي ، قلنا : ليس الحال (٢) على ما ظننهم في عمومات الوعيد بكلفاً ، وهو أن يعتقد أنه تعالى لا يحب في وعده ولا في وعيده ولا يعبر قوله ولا يبدله ، كما أخبر به حيث يقول «ما يبذل القول لدى وما أنا بخلاف تكليبه»

#### فصل

وقد أورد رحمه الله ضد هذه الجملة فصلاً بوجهة ما يجب أن يحصل فيه الكلام في الصفة التي يجب أن يكون عليها التفسير لكتاب الله (٣) عز وجل (٤)

اعلم أنه لا يكفي في التفسير أن يكون عالماً باللغة العربية ، ما لم يعلم عمق النحو والرواية ، والفقه الذي هو العلم بأحكام الشرع وأساسها ، وليس يكون الرتبة عالماً بأحكام الشرع وأساسها إلا وهو عالم بأصول الفقه ، التي هي أدلة الفقه والكتاب والسنة والإجماع والقياس والأخبار وما اتصل بذلك وليس يكون عالماً بهذه الأسوال إلا وهو عالم بتوحيد الله تعالى وعده ، وما بعد له من الصفات وما يصح وما يستحيل ، وما يحسن منه فقه وما لا يحسن بل يتجبع في أصح هذه الأوصاف ، كما عرفت توحيد الله وعده وإدانة الله به و - كما الشرع ، وكان بحيث يحكمه من للنشابة على الحكم والفصل بينهما ، حاز له (٥) أن يشتمل تفسير كتاب الله (٥) تعالى ، ومن علم شيئاً من هذه العلوم

شروط التفسير  
لكتاب الله

أن يحل له التعمير لكتاب الله جل وعز ، اعتماداً على الله المهرمة ، أو التعمير همة ، أو الرواية فقط

بين ما ذكرناه ويوضحه ، أن التفسير لابد من أن يكون بحيث يمكنه حل قوله تعالى «ليس كمثل شيء» على قوله «قل هو الله أحد» وقوله «ولقد طرانا لجهنم شجرة من النحاس» إلى قوله «ومما خلقت الجن والإنس الأبيدون» وهكذا الحال في غيرها من الآيات للنشابة والحكمة .

فهذا هو (١) الذي يجب أن يكون عليه التفسير من الأوصاف .

وأما من عده من المتكلمين ، فالذي يلزمه في القرآن أن يعتقد أنه كلام رب العزة على ما قاله جل وعز «ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافات كثيرة» وأن يحكمه بواطن منشاءه ، وأنه لا تنافس فيه ولا كذب ، وأنه محروس من الطامس ، لا زيادة فيه ولا نقصان ، وأن يؤمن به على الخلق

إن سأل سائل فقال : أليس من متعينكم أن القرآن ما يعرف المراد بظواهره فكيف احتاج والجمال ما قلناه ، إلى التفسير وعلا ذلك لكم على ما فاته أصحاب الرتبة (٢) والروافض ، الذين يقولون : إنه مما لا يعلم تأويله ولا المراد بظواهره

يل له : إن احتياج القرآن إلى تفسير لفظ أو صريح منه مما لا يخرج من إمكان أن يعرف المراد بظواهره ، فولا ذلك والاكأن لا يمكن التفسير أن يدبره وكان لا يكون التفسير تفسيراً له ، فما ذكرناه غير قاطع بها قلناه . وإنما احتج

(٢) الأمر ، في من

(٣) تأليفه من من

(١) قال ، في من

(٢) قال ، في من

(٥) كتابه ، في من

(٢) التأليف ، ٨٢

(٢) التفسير ، في من

(١) تأليفه من من

الامل الثالث  
الوعد والوعيد

### الاصل الثالث من الأصول الخمس

#### وهو الكلام في الوعد والوعيد<sup>(١)</sup>

كان يجب أن يذكر حقيقة الوعد والوعيد على العادة ، غير أننا قد ذكرناه  
في مقدم فلا يفيد ، ويشغل عما يختص هذا للوضع .

وجده الكلام في هذا الباب يقع في ثلاثة مواضع :

أولها ، الكلام في المستحق للأعمال

والثاني : الكلام في الشروط التي معها يستحق

والثالث : الكلام في كيفية الاستحقاق ، أهو على طريق الدوام ، أم على  
الانقطاع .

أما يستحق بالأعمال ، فهو للمدح والذم ، وما يتبعهما في الثواب والعقاب ،  
المتعلق بالأعمال .

أما الذم ، فهو قول نبي ، عن انتفاع حال الغير ، وهو على ضربين :

أولهما يدبمه المقاب من جهة الله تعالى ، وذلك لا يستحق إلا على المعصية ،

ثانيها يدبمه المقاب من جهة الله تعالى ، وهو أن تكون المعصية

من أمسي ، ولهذا لا يقال عصى الأمير فلا تأ كما قال عصى فلان الأمير ،

بل منهم من يطلق هذه الكلمة غير معصية الله تعالى ، حتى لو أوردت غيرها

بذلك فقلت : عصى فلان أباه أو جده أو الأمير ، إلى غير ذلك .

(١) سبق أن أسردنا في هذا الموضوع ، أن الإشارة أو سموا خطاب الناس على الله

قال الأصمعي : هو ذلك

و ضرب لا يبعده العقاب من جهة الله تعالى

وأما المدح فمضاه ، قول : يبي عن عظم حال الخير ، وينقسم أيضاً إلى

ما يبقعه الثواب من جهة الله تعالى ، وما لا يبقعه الثواب (١)

وما يبقعه الثواب من جهة الله تعالى فإنه لا يستحق إلا على الطاعة ، وجميعه الطاعة قد مر في غير هذا الموضع

وأما ما لا يبقعه الثواب ، فهو المدح المقابل للمنة ، يستحق : هذا هو حقيقته هذه الألفاظ .

وأما الكلام في الشروط التي معها تستحق هذه الأحكام ، فاعلم . أنا قد ذكرنا أن الذم ينقسم إلى عابده العقاب من جهة الله ، وإلى ما لا يبقعه العقاب (٢)

ما يبقعه العقاب فالشرط في استحقاقه شرطان : أحدهما يرجع إلى الفعل ، والآخر يرجع إلى الداعل . ما يرجع إلى الفعل فهو أن يكون فاعلاً ، وما يرجع إلى الداعل فهو أن يعلم بوجهه أو يتمكن من العلم بذلك ، وقد قلنا إن الشيء لا يستحق على فعل القبيح الذم ، ثم يكره عائلاً ببقعه ، ولا متمكناً من العلم بذلك ، ولعلنا إن انفارجه يستحق الذم على فعله لم وإن كان قد اعتذر . حس ، لما كان متمكناً من العلم بوجهه ، هذ في الذم الذي يبقعه العقوبة من جهة الله تعالى .

وما (٣) لا يبقعه العقوبة من جهة الله تعالى (٤) فإن الشرط في استحقاقه أيضاً شرطان أحدهما يرجع إلى الفعل ، وهو أن يكون فاعلاً ، والآخر يرجع إلى الداعل وهو أن يكون قد قصد بعملها الإساءة إليه

(٢) نالفة من من  
(٤) مدونة من ا

(١) نالفة من من  
(٣) أنا ما ، غير من

وكاد كرمنا إلى الذم فسيان على ما ذكرنا (١) ، فقسم منه بوجه العقاب ، وقسم منه لا يبقعه ذلك . فكذلك المدح أيضاً فسيان على ما ذكرنا (٢) ، قسم (٣) يبقعه الثواب من جهة الله تعالى ، والشرط في استحقاقه شرطان أحدهما يرجع إلى الفعل وهو أن يكون له منعة رائدة على حسنه ، والآخر يرجع إلى الداعل وهو أن يكون عالماً بأن له منعة رائدة على حسنه ، فلا بد من اعتبارهما معاً كما في الذم ، ولهذا قلنا : إن العبيان لا يستحقون على أعمالهم المدح ، لما لم يسلوا أن لها منعة رائدة على الحسن

وأما ما لا يبقعه الثواب من جهة الله تعالى ، فالشرط فيه أيضاً شرطان أحدهما يرجع إلى الفعل ، والآخر يرجع إلى الداعل . والرايح إلى الفعل فهو (٤) أن يكون إحساناً ، والرايح إلى الداعل هو أن يكون (٥) خالصاً به (٦) وجه الإحسان إليه

وهذه هي الشروط (٧) التي معها يستحق المدح والذم على الأفعال .

وأما الشروط (٨) في استحقاق الثواب والعقاب على الأفعال فكما لشروط في استحقاق المدح والذم عندها ، غير أنه لا بد في اعتبار شرط آخر فيها ، وهو أن يكون الداعل ممن يصح أن يثيب ويعاقب ، وإن شئت قلت الشرط هو أن يكون الداعل ممن يفعل ما يحل لشهوة أو شهية ، ولذلك قلنا . إن الحدود يستحقون على إحراقهم أنفسهم العقوبة من جهة الله تعالى وإن كانوا لا يعلمون ما يفعلونه (٩) لشهوة بل لشهوة أعرسهم ، وهو أنهم يتعدون بذلك من عالم الظلمة إلى عالم

(٢) ذكرناه في من

(٤) ولا ، في من

(٦) نالفة من من

(٨) الترابط ، في من

(١) ذكرناه ، في ا

(٣) قسم منه ، في من

(٥) هو ، في من

(٧) الترابط ، في من

(٩) يتعدون ، في من

النور؟ وإما لم يكن ضمن اعتبار هذا الشرط ، لأنه لو لم يستحق الدم استحقاق  
التقديم على القوة ، ومعلوم أنه لا قدر وقوع (١) القبيح من جهة لم يستحق  
القوة ، وقد استحق الدم ، سأل من ذلك عرواً كبيراً .

فهذه حجة الشروط التي يجب اعتبارها في ذلك .

هنا قيل : هذه (٢) الشروط المنيرة في استحقاق الدخ والتراب  
والغضب ، أما اللزوم في ذلك ؟ قيل : لا ، هذه الذبيح هو اللزوم ، وما عداها شرط  
وإنما قلنا : إن هذا هكذا ، لأنه لا يجوز في حقه قبضه القبيح أو عكسه به  
ذلك أن يكون مؤثراً في استحقاق الغضب ، فإن ذلك لم يكون من قبل الله تعالى ،  
ومعلوم أنه سأل لا هو أن يستحق عليه القوة ، وإنما يستحق الغضب على  
ما جعله لا غير ، هذا في الدم والغضب

وأما اللزوم في استحقاق الدخ والتراب ، فهو صله بالواجب (٣) واجتماع الغضب  
وما يجري هذا المجرى ، وما عداها شرط فيه .

في استحقاق  
والتراب

وإذا قد عرفت هذه الجمل ، فاعلم أنه تعالى قد كلف الأفعال السليمة فلابد  
أن يكون في مقابلتها من الثواب ما يقابلها ، بل لا (٤) يكفي هذا القدر (٥) حتى  
يسع في الآخرة حلقاً لا نعم إلا ما لا مثله ولا التفضل به ، وإلا كان لا محذور  
التكليف لأجله

وإنما قلنا (٦) : إن هذا هكذا ، لأنه لو لم يكن في مقابلته هذه الأفعال السليمة

(١) على ما في م . ق . م

(٢) الواجب ، في م

(٣) حدوده من م

(٤) هذه هي ، في م

(٥) بل لا يكون هذا القدر كافياً ، في م

ما ذكرناه ، كل يكون التقديم سائلاً ظاهراً عاباً على ما تقدم عند الكلام في  
الآلام والأعوام .

هنا قيل : هل كفى أن يستحق ذلك في مدله هذه الأفعال السابقة للدخ  
قيل : لا ، لأن الدخ لا يقع به الاعتداد متى (١) تجرد عن عيبه

وأما : فإن للدخ (٢) لا يستحق من قبله تعالى عن خصوصه ، بل التقديم وغيره  
التقديم سواء في استحقاق الدخ من جهة ، وما يستحق في معاقبه التكليف فلا بد  
من أن يكون من قبل الله تعالى

ومتي قالوا : هل كفى للدخ من جهة الله تعالى ذلك لا يقع الاعتداد به أيضاً  
على ما ذكرناه

هنا قيل : كيف يصح قولكم هذا ومعلوم أن أحداً يبذل جهده حتى  
يخدم السلطان أمره ومعدته ولا يبالي به بتصله من ثواب في ذلك ؟ قيل : لا ، إذا  
يرغب في ذلك لما يرجو من الجاه والخشعة حتى لو تجرد الدخ فإنه لا يرضى به  
ولا يختاره

هنا قيل : أو من العرب مدواً من محبهم وأموالهم ضيقاً فمدحوا الله كره حتى  
هو المذكور عرواً ماياً ؟ قلنا : نعم ، إن ذلك أحد دعائها لأنهم التي يرضون بها ، وعلى  
كل حال فلا بد أن يكونوا اعتصموا بذلك دعماً يمد على ما يلزمهم من الشاق ،  
ومما ذلك كذا صلتهم بينهم وبين وجس فرس أو جعل على قبورهم ، ويصب  
الرماح ويوسع السيوف عليها ، كل ذلك لما يستقنون فيه في النعم العظيم .

(١) لدا ، في م

(٢) الدخ ، في م



ويعد ، ولو لم يكن في هذه الأعمال مشقة ، وكما تأتي بالواجبات وصحائب  
التبضع لاستحقاق المدح ، وإد اعتراف<sup>(١)</sup> الواحد مناشك حلاشقة في أنه تعالى  
يستحق المدح على فعل<sup>(٢)</sup> الواجب وترك التبعيض ، وإن كان لا يلقفه مشقة ؛  
فلا بد إننا من أن يكون جزاء هذه الشقة ما يقابلها وهو الثواب على ما سنبينه

وسند ، فإن لا حرج من ذلك ، بقوله في مستحق من دون الإعادة ، فكان  
لا سبب للإحياء بعد الإماتة وجه ، وفي علما بأنه تعالى بهيب الإحياء بعد الإماتة  
فصاعداً من على أنه لا بد من استحقاق الثواب ، الذي لا يمكن إبعاده ، به إلا  
بالإعادة ، وهذا أيضاً وجه

وعلى هذا يجري الجواب على قولهم : حلا جاز في المستحق على هذه الأعمال  
الثابة أن يكون من حسن السرور ، لأن السرور متى<sup>(٣)</sup> تجرد عن نفع ،  
لا يندبه على ما ذكرناه

فإن قيل : كيف أصبح قولكم في الثواب ، في استحقاق على لأفعال الشاقة ،  
ومعلوم أن أحدنا يستحق الثواب على ما لا مشقة فيه ، نحو معرفة الله تعالى وغيره  
ذلك<sup>(٤)</sup> ، وكذلك<sup>(٥)</sup> في التبضع على ما لا يلقفه هذه الصعوبات<sup>(٦)</sup> ، فبما  
مشقة ، لما قد بعده وألغى ، ثم لم يخرج من غير استحقاق الثواب عندكم  
قيل له : لا بد وجب أن يكون في النفس مشقة ، من غير أن يكون  
فيه أو في سببه ، أو هو مقبضته ، أو ما بعده من حسن ، ولا بد من أن يعرف  
الله تعالى بهذه المثابة ، وإلها<sup>(٧)</sup> ، وإن لم يكن فيه مشقة ، فهو الذي  
من مشقة ما لا بد من ، وأيضاً فإن اعظامها وطول النفس على حل الشبهة

(١) قوله في

(٢) وهو في

(٣) الطاعة ، في

(٤) وهو في

(٥) قوله في

(٦) قوله في

(٧) قوله في

(٨) قوله في

(٩) قوله في

ودفع الخصوم مسائل عظيمة ، بل لو قيل : بأن ما تتضمنه معرفة الله تعالى من  
الشقة ، لا يتضمن غيرها في الأعمال فكان محكماً ، فكيف أصبح ما ذكرناه .

وقولهم : إن لغير التقرب دوماً لا يلقفه مشقة في أداء هذه الطاعات واجتناب  
العاصي فكيف استحق عليه الثواب بما لا مشقة فيه ، فإن هذه الأعمال ما لا تفرق  
عن مشقة فيها أو فيما يتصل بها على ما ذكرنا ، غير أنه من حيث راسخ فيه  
على ذلك بأن وضع بين عبيده ما يستحقه على الاشتغال بخلافها من الثواب ،  
وما يستحقه على الإتيان بها من الثواب ، سهل ذلك عليه ، وصار كالناظر  
الذي حصل ما يناله من الرخ في تلك الصلابة صلب حبيبه ، فإنه والحال هذه  
يسهل عليه ما باله<sup>(١)</sup> من مشاق السر وعجزه ، كذلك هي : وعلى هذا المعنى  
قال الله تعالى : **وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين** .

وعلى هذه الطريقة يجري الجواب عن قولهم<sup>(٢)</sup> : أنتم قد روينا عن النبي  
صل الله عليه وسلم ، أن أحداً يؤخر على قضاء طهره من الحلال ، ومعلوم أنه  
لا مشقة في ذلك ، وإنما قول : ليس يجب أن تكون الشقة في ذلك ضمة ، بل  
يكنى أن تنصو سوطي النفس على الاقتضار عليه وأن لا يتجاوزها<sup>(٣)</sup> ، إلى من  
هي أشق عليه منها ، فعلى هذا يجري الكلام عندنا في استحقاق الثواب من حبه  
الله تعالى

وأما شيخنا أبو القاسم ، فقد حذف في هذه المسألة ، وقال : إن القديم تعالى  
إنك كلف هذه الأعمال الشاقة ما لا عيب من النعم العظيمة فإن<sup>(٤)</sup> ذلك<sup>(٥)</sup>

(١) قوله ، في

(٢) قوله ، في

(٣) قوله ، في

(٤) قوله ، في

(٥) قوله ، في

غير معص ، فمعلوم أن من أحد عبده من فارعه الطريق و ناله وأمس برينته  
وحوله وموته وأتم عليه بصروب من النعم ، حذر له أن يكلفه فعلا سخطه بذلك  
مشقة ، نحو أن يكون ناولي هذا الكور أو يتمي هذا السفر ، ولا يحصل مرم  
في مقابل (١) ذلك شئ آخر ، كذلك في (٢) القديم على نفسه عدد لا يحصى  
وأيدبه لئلا لا يحصر ولا ذهب في ذلك إلى ما ذكرناه قال إنه (٣) لا يثبت  
للطبعين لا أنهم استحقوا ذلك ، بل الخلود .

والأصل في حوب (٤) عبه أن حال (٥) إن القديم تعالى إذا جعل هذه  
الأفضل الشافه عيب وكان يمكنه ألا يجعلها كذلك ، فلابد من أن يكون في تلك  
من الثواب ما ذكرناه و مشياده بقوا أحدهما ، وأنه إذا أحم على المر بصروب  
من النعم فإنه يحسن منه أن يكلفه ما يطيق به مشقة نحو أن يكون له ناولي هذا  
الكور أو ميعري هذا الحزى فلا يصح ، لأنه إذا يحسن منه رقت (٦) في التوسع  
الذي لا يبين إلا ما كان فيه كثر مشقة ، وليس كذلك سبل . كلفه الله  
تعالى ، هي ذلك ما تضمن الخلود بالنفس والمخاطرة بالروح فلا عيب مما أوردته ،  
ولقد عثر كلف نعم الذي وصفه نعم عنه (٧) بتضمين التسعة للعظمة ، ثم  
لنوحته على حديده والتمام بين يديه نداء الليل والنهار و - كل ذلك ، ثم بعد  
إيه ، بل كان يكون نعمه أن يقول : كان من نعمك ألا يعصني ، ثم  
بالأول حتى لا تأخذني بهذه التكاليف من بعد .

أما قوله في الثواب ، وأنه إنما يجب إيماله إلى الطبعين من حيث الخلود ،

فقد مر أناس من ، لأن الخلود هو الفصل ، والفصل هو ما حور به الله أن يملكه وأن  
لا يملكه ، وأبو - هو ما لا حور له أن لا يملكه ، فكيف كان من هذا يجب من  
حيث الخلود ، وهل هذا إلا نكرته أن كان حب أن يعمل ولا يجب أن يعمل ،  
وذلك محال

وإذا (٨) قد بينت هذه الحجة ، فالتدري بطفه من حال الثواب المستحق من  
حبه الله تعالى ، أنه لابد من أن يكون من حسن فلابد أن يكون (٩) يكون  
بالمأكول والمشروب وما كبح ، فإن طرأه (١٠) الصبح ، وما كان أن يملكه أيضا  
بدرع الله تعالى منه ، فيقال : لو لم يكن من قبل ما بعد شبيهة في له ما كان  
لا يصح فيه العيب ، فهذا هو (١١) الذي قوله (١٢) في استحقاق الثواب  
و ما سقناه المصنف ، فالتدري بدل عليه العقل والنسب أيضا (١٣) .

أما الدلالة العقلية في ذلك ، فدلالتان :

أحد (١٤) أن (١٥) القديم تعالى أوجب على القوم والاحسان من انصاف ،  
وعرضا وحوب ما يجب وقبح ما يصب ، فلابد من أن يكون لهذا الصريح  
وإن يجب وجه ، ولا وجه له (١٦) إلا أن يد أحق به أو (١٧) أقمت على خلافه  
من وجع ونحوه استحقاقا من جهة ضررا عطيا .

فإن قيل : ولما لا حور أن يكون الوجه في ذلك ، أن يد أحسن به وأقدم  
على خلافه استحقاقا لقدم من الله تعالى ومن جهة العقلاء .

قيل له : إن النعم إذا نرى عن ضرر يقسم لم يحتل به ، ولهذا لا يزال  
بدم هؤلاء المخالفين لنا لما لم تقعه مصره .

(٢٧) وأن تلك هي من

(١١) الكلام ، في من

(٦) هو أن ، في من

(٨) و ، في من

(١) وأذا ، في من

(٢) طريقته ، في من

(٥) فالفصل من من

(٧) فالفصل من من

(٢٧) فالفصل من من

(١١) الكلام ، في من

(٦) فالفصل من من

(١) فالفصل من من

(٢) فالفصل من من

(٥) فالفصل من من

(٧) فالفصل من من

فإن قيل: <sup>(١)</sup> «لا» - أن يكون الوجه في الإيجاب هو سبب يستحق من جهة الثواب.

فيلزم: لا، لأن الثواب مع وطلب النعم لا يجب، فلا يجب لأحد لا يحسن،  
ولا لذات ولا كان عس منه إيجاب الثواب، فإن بها نفساً يستحق الثواب،  
ومعلوم خلافه.

فإن قيل: خلاص من هذا <sup>(٢)</sup> «إيجاب» لوجوب هذه الواجبات؟ قيل: لا  
إن وجوب الشيء في نفسه لا يكفي في حسن الإيجاب، ولهذا فإن من حووه  
السبب قطع عصب من أعصابه ينزل ثمره على ماله، فإنه يجب عليه أن  
يثطره على ماله وإن كان لا يحسن من السبب. ذلك الإيجاب.

فإن قيل: ثم على هذا غور أن يوجب الله تعالى الصالح، ويقبح الواحدا،  
ومى اسم <sup>(٣)</sup> من ذلك فلا يترك إلا لأن الإيجاب ياء محو وحسن يوجب  
الشيء في نفسه قبل له إذ ذكر به <sup>(٤)</sup> لا مرمضا، لأنه قد لا يكفي  
وجوب الشيء في حسن الإيجاب، بل لا بد من عذر أمر حر وهو استحقاق  
الصبر إن أحقق به، وإما كان يترك ذلك، أن لو قصد لا عس منه توجب الله  
تعالى أن يكون واحدا أصلا، وذلك عام في الله، فهذه دلائله.

والدلالة الثامنة ما قاله الشيخ أبو حنيفة، ومحرره، أن القدم تعالى حسن  
فيه شهرة القبيح وعس المحسن، فلا بد من <sup>(٥)</sup> أن يكون في معناه اسم المقومة  
ما يحرر من الإقدام على القبيح، ويرغب في الإحسان بالوجبات، وإلا كان  
يكون المكلف مري بالقبح والإعراء، فتصح لا محو على الله تعالى.

(١) من المصلحة من

(٢) كسفة من

(٣) ملاحظتها من

(٤) وعلا، من

(٥) استمع، من

(٦) محذوفه من

فإن قيل: إن بالقدم نزول الإعراء وبحث الطوى، فيلزم: قد مضى ما هو  
جواب عن ذلك، فقد ذكر أن التمام المحرر لا يقع به الاعتداد.

فإن قيل: إن طر <sup>(١)</sup> «المص» وحووه منه جزء الإعراء، فمن أن قسم  
على استحقاق المقومة من جهة الله تعالى <sup>(٢)</sup> «فيلزم» من «المص» في قوله في  
زوال الإعراء متى كان استحقاق المص مقوماً من <sup>(٣)</sup> «أنه» من «مصلحة»،  
فحينئذ يؤمر في زوال الإعراء، وما على خلاف هذه النظر فلا وعلى هذا فإن  
أحدنا لو أحبر بأن في الطريق مبعثاً، فإنه يحسن به. مثالاً هو من علم مصره  
سبع قطعاً، وأنه من الأحناس مؤدبه، ثم يصح به: سلب تلك الطريق، ربما  
تالله مصره، فحينئذ يصرفه دونه عن سبب الطريق، وهو: ذلك إذ لم يكن  
المحو من الأحناس للصرة التؤدية، ولا يكون هناك مصره، معبودة، فإنه  
لا يصرفه من سلوكها، كذلك هيئنا، وهذا هو الطريق العقلي.

أما الدلالة السبعة في ذلك، فهو أنه تعالى وعد الطيعين - ثواب وموعده  
عصاة العقباء، فلو لم يحسن سكار لا يحسن يوعده والوعيد بها، وقد اعتد  
لله الطريقة أبو القاسم الموسوي، وهو: لا يصح لأحد على غيره في ذلك،  
من حد ذكر، أن الدلالة «منه» في هذا الباب كونه السبب في إمكان  
تجاهلها.

وقد تطلعت للبحث في ذلك بشبه <sup>(٤)</sup> وهي أن قلنا: إن عرس القدم  
مكلف مع المكلف، فإذا بيع المكلف سبباً لله تعالى به، فليس  
أن مكلف، وأكثر ما فيه أنه فوت على منه التمتع، فكيف عس من

(١) يطر، من

(٢) يطر، من

(٣) سبباً، من

(٤) يشبه، من

الله تعالى أن يجاقبه لذلك ؛ وصار الحال فيه كالحال في الأخير إذا فوت الأجر .  
على أنه بأن ترك<sup>(١)</sup> العمل ، فكأنه لا يحسن من المتأخر أن يحرقه لفساد  
تبعيته الأجرة على نفسه ، كذلك ههنا .

وحيثما ، أن الله تعالى لا يعاقب المكلف لأجل أنه فوت على نفسه النعم  
بالمكلف ، وإنما يعاقبه لإقدامه على القبح وإحلاله بالواجب ، ذلك وحيث  
استحقاق العقاب ككل آدم ، ألا ترى أن العقلاء لا يذنبون الجحيم بالواجب والفاعل  
للمبيع على هويته<sup>(٢)</sup> النعم بالواجب على نفسه ، وإنما يذنبونه لإحلاله بالواجب  
وإقدامه على القبح ، فكذلك في العقاب ، وقاسمهم ذلك على الشاهد لا يصح ،  
لأن العباد لا يستحق بعضهم من بعض العقاب .

وإذا سئلوا في ذلك ، أن العقاب ضرر من جهة الله تعالى ، وإبطال الضرر  
إلى الغير إنما يحسن نفي الضرر ، أو لنعم إنما قب أولئك الضرر ، وأي هذه الوجوه  
كان هي مفقودة في مناسبات هذه ، فيجب القضاء ، يصح العقاب من جهة  
الله تعالى .

والجواب ، أن هذه القصة محتملة<sup>(٣)</sup> لزيادة غير مترددة بين النقي والإيجاب ،  
فلا يصح الإصحاح<sup>(٤)</sup> ، على أن هذه الوجوه التي ذكرتها هي لا تأمرها في .  
العقاب فإن شئنا لم لا نجعل وجها في حسن الإصرار بالخير ، وهكذا .  
لعقاب ؛ وبعد ، فقد حلت هذه القصة عن مذهب النجاشي ، هي من مذهب من

(١) ترك ، في م

(٢) عملة ، في م

(٣) تنويته ، في م

حدث<sup>(١)</sup> في هذه مسألة أنه يحسن من الله تعالى معاقبه المكلف لاستحقاقه  
أن يذنبه على القبح وإحلاله بالواجبات ، ولم يدخل هو هذا القسم في القصة ،  
التي أوردها محمد بن أبي حمزة عليهم هذه القصة في الدم ، فقال إن الدم  
أصله من رطب أن لا يحسن إلا نقي العذ أو النعم<sup>(٢)</sup> على ما ذكره غيره ،  
ومعلوم خلافه . فإن قالوا<sup>(٣)</sup> من الاستحقاق ، فلهذا صاروا منه بمنه في العقاب ،  
فثبت بهذه الحجة استحقاق الثواب والعقاب ؛ وإذا صح ذلك ، فاعلم أن الثواب  
إنما يستحق على الطاعات والعقاب على المعاصي .

فإن قيل : يجب على هذا أنه لو جمع المكلف بين العادات والمعاصي أن  
يكون معاقبا في حالة واحدة ، وذلك بحال وجوبه ، أن هذه إنما يذنبه  
لو سقط واحد<sup>(٤)</sup> منه الآخر ، فما إذا سقط الأول بالأكثر من ذلك  
بما لا يجب .

فإن قيل : فما قولكم فيس سوي<sup>(٥)</sup> في حقه<sup>(٦)</sup> أكل ما يجب أن يترك  
وصالح دعة واحدة ؛ قيل له إنها لا يسويان ولا خلاف في ذلك بين أبي علي  
ومن<sup>(٧)</sup> أبي هاشم ، وإنما خلاف في أن ذلك سريعتا<sup>(٨)</sup> أو لا يعلم<sup>(٩)</sup>  
الإسماعيل .

فقد أنى على ، أن ذلك يعلم عقلا وسمعا ، وقال أبو هاشم : لا يعلم إلا سمعا ،  
فإن لامة أحسن على أن لا دار غير الله والدار<sup>(١٠)</sup> ، فلو ساوت طاعات المكلف  
ومعاصيه لكان لا ينجو حاله من أحد لأمرين ؛ إما أن يدخل النار وذلك ظلم .

(١) خالفه ، في م

(٢) نقي ، في م

(٣) خمسة ، في م

(٤) أو ، في م

(٥) لا ، في م

(٦) للناس ، في م

(٧) أحدهما ، في م

(٨) نقي ، في م

(٩) بطلان ، في م

وإن أدخل احنة ثم لا يخلو حلة<sup>(١)</sup> وقد دخل الجنة<sup>(٢)</sup>، إما أن يثبت  
وذلك لا يجوز، لأن إثباته لا يستحق الثواب فيجب، والله تعالى لا يهدي القوم  
الضالين، وإن أدخل احنة عليه كونه من غير الإعتدال والحجب وذلك مما لا يصح أيضاً  
وقد اختلفت الأمة على أن المكلف إذا دخل الجنة فلا بد من أن يمير<sup>(٣)</sup> حلة  
من حال الولدان الخاضعين، وعن حال الأطفال والمجانين، وليس إلا أن تضع  
أمه<sup>(٤)</sup> لا تتساوى طاعات المكلف ومصابيه وقد حاتف<sup>(٥)</sup> في هذه الحلة<sup>(٦)</sup>  
الصوفية ومصر السادات وقالوا: إن بين الجنة والسموم موضع يقال له الأعراف،  
وعلى هذا قال تعالى: ونادى أصحاب الأعراف رجالاً يعرفونهم بسيماهم  
وذلك مما لا وجه له لأنه حرق الإجماع، وأما الأعراف المذكورة في القرآن  
فإنها مواضع في الجنة مرصعة سميت<sup>(٧)</sup> بذلك لأزواجها كما في عرف الديك  
والهبة وغيرها

الإمام والكبير

وإذا قد تهردت هذه الحلة، فاعلم أن المكلف لا يخلو، إما يخص طاعته  
ومصابيه، أو يكون قد سمع بينهما، وإذا كان قد سمع بينهما فلا بد من أن تتساوى  
طاعته ومصابيه، أو يرد أحدهما على الآخر فإنه لا بد من أن يسقط الأقل بالأكثر  
وإن ثبتت أوردت ذلك على وجه آخر، فقد - إن المكلف لا يخلو، إما أن  
يستحق الثواب أو أن يستحق العقاب من كل واحد منهما قدر واحد، أو  
أو يستحق من أحدهما أكثر مما يستحق من الآخر، لا يجوز أن يستحق من  
كل واحد منهما قدر واحد لما ذكره، وإذا استحق من أحدهما أكثر من الآخر  
لأن الأقل لا بد من أن يسقط بالأكثر ويحول، وهذا هو القول بالإحباط  
والكفر على ما قاله المشايخ.

(١) ثياب، هي من

(٢) على أنه، هي من

(٣) يمير، هي من

(٤) ناقة، هي من

(٥) يدبر، هي من

(٦) ذلك، هي من

وقد خالفنا في ذلك كثير من المفسرين، وهبادة سليمان الصيمري، فإن  
مذهبهم أن المعصية لا تحول إلا بالموت، فأما كثرة الطاعات فلا تأثير لها في ذلك،  
غير أنه ثبت مرة إلى حط الطاعات بالمعاصي لا يثبتها من خاص معاصيه،  
وتلك المزية والتميزة إذا لم يرجع إلى ما ذكرناه من الإحباط والتكفير  
لا يعقل ولا يثبت على معنى

وحلة القول في ذلك، هو أن نذكرنا أن المكلف إما أن يخص طاعته  
أو مصابيه، أو يجمع بينهما ويحطه، فإذا جمع بينهما فلا يسقط إلى التساوى على  
ما عديم، فليس إلا أن يكون أحدهما أكثر من الآخر والآخر أقل منه، فسقط  
الأقل بالأكثر، وهذا هو الذي حمله بالإحباط والتكفير.

فإن قيل هذا الذي ذكرتموه بيان للذهب ومعنى القول بالإحباط والتكفير،  
في الدلالة على ذلك؟ قيل في الدليل عليه، هو ما قد ثبت أن الثواب والعقاب  
يستحقان على طريق الدوام، فلا يخلو للمكلف إما أن يستحق الثواب يثبت،  
أو يستحق العقاب فيعاقب، أو لا يستحق الثواب ولا العقاب فلا شيء،  
أو يستحق الثواب والعقاب فينال ونعاقب دمة واحدة، أو يؤثر الأكثر في  
الأقل على ما تنويه لا يجوز أن لا يستحق الثواب ولا العقاب لأن ذلك خلاف  
ما انتفت عليه الأمة، وأيضاً فقد أفلنا على استحقاق المكلف الثواب والعقاب  
فلا وجه لذلك، ولا يصح أيضاً أن يستحق الثواب والعقاب معاً فيكون مناهما  
معافاة دمة واحدة لأن ذلك مستحيل، والسبيل لما لا يستحق، لأن الاستحقاق  
يقرب على صحتته أن يعمل ولمكانه، إذ المرجح به إلى حسن فعل أو وجوبه  
لأنه مستند على وجه لولاه لما حسن أو لما وجب، وهذا كما ترى مبني<sup>(١)</sup> على  
الصحة، فلا يصح إلا ما ذكرناه من أن الأقل يسقط بالأكثر.

(١) يبني، هي من

وهنا هو الذي يقوله الشيعة أن علي وأبو هاشم ولا يخافان فيه ، وإثبات  
الخلافة بينهما في صفة ذلك على ما سيجي ، من بعد أن الله وحده

فإن قيل هلاً كل الحال في الثواب والعقاب عندكم في أن لا يقع منهما  
الإحباط والتكفير كإحلال في العوض مع (١) العقاب ؟ قيل له إن كان  
المذهب ما اختاره أبو علي فلا يزال ، لأنه سوى بينهما أو (٢) يكرى على القياس  
وإن كان مذهب ما جوله أبو هاشم ، فالفرق ظاهر ، لأن الذي له ولأخيه فإن  
الثواب يحيط بالعقاب ، هو أحدهما يستحق على طريق التوام ، وأن أحدهما يستحق  
على سبيل التنظيم والإحلال ، والآخر على سبيل الاستحقاق والتكامل ، ولا يمكن  
جمع بينهما ، وهذا غير ثابت في العوض مع العقاب ، فلا معنى لقياس أحدهما  
على الآخر

بين ذلك ، أن العوض لا يستحق دائماً ، ولا هو مستحق على سبيل التنظيم  
والإحلال حتى يشترط بينه وبين العقاب منافاة ، وإذا كان هذا هكذا سقط ما ظنوه ،  
صحيح أن من يستحق العوض على الله والعقاب منه ، فإنه إذا شاء ودفع عنه ما يستحق  
من العوض في الدنيا ، وإن شاء في عرصاته الآخرة ، وإن شاء جمعه جميعاً ،  
عقابه ، لا لأن العوض يستحق على هذا الوجه ، بل لأن إبعاله عنه على أنه  
المستحق لا يمكن

وأول هذه الوجوه أوضح ، والثالث جيد ، فأما الثاني فيه كتمان ، إذ  
الأمه اعقت على أن من فارق الدنيا مستحقاً للموت ، لم يبق له بعد ذلك  
روح ولا راحة ، ومن قيل على الوجه الغالب أن هذا يقتضي العدم

ما جرد منه ، وهو القول بوقوع الإحباط في العوض والعقاب ، كان الطوبى  
أن يقال ، ولا كذلك ، فإنه لو استحسن مثلاً مشرة أخرى من العوض لا ينقطع  
بهذا القدر من العقاب إلا وقتاً واحداً ، خلاف (١) ما لو كان الكلام في الثواب  
والعقاب فلا يصح ما مره

فهو هو الطوبى عند ورده من الدور على أن هاشم

وأما الذي قد حكاه عنه اسم له بين العوض والثواب : أنه يجب ،  
ولعله ، أي من حيث كان موجباً في العوض ، فهو على مدحه  
الدور كالثواب ، فمما قد جوعه عن البقاء من له في هذه المسألة  
موقع

فإن من إذا كان الشيعة لا يحددها في وقوع الإحباط والتكفير ، في أي  
موضع احدهما في هذه المسألة ؟ قلنا في موضعين أحدهما في الإحباط والتكفير إذا  
وقعا في الطاعة والمعصية أم في الثواب والعقاب ، فقال أبو علي : إنما يقعان في  
الطاعة والمعصية لأنهما اللذان يصح أن يؤثر أحدهما في الآخر ، دون الثواب  
والعقاب اللذين لا يوجدان معاً حتى يصح تأثير أحدهما في الآخر ، وقال أبو هاشم :  
لا بل يقعان في الثواب والعقاب ، قل وذلك لأن الذي أحجب القول في الإحباط  
والتكفير هو امتناع الجمع (٢) بينهما منافاة ، الذي يمنع جمع بينهما ، هو الثواب  
والعقاب ، حيث كان أحدهما مستحقاً على سبيل التنظيم والإحلال ، والآخر على  
سبيل الاستحقاق والتكامل دون الطاعة والمعصية ، فتقوم أن جمع بينهما ممكن  
غير متمدر ، فيجب أن لا يقع الإحباط والتكفير إلا في المستحقين على ما ذكرناه

اختلاف بين  
أبي هاشم



بهدامه على المصطفى وأرسكانه الكبائر قد حى على نفسه ، وأدب من أن  
 "تسحق الثواب لله ، وعلى هذا المعنى قال تعالى (١) « أن تعبدوا أعمالكم  
 ونتم لا تشعروا » وصار حاله كحال من حلف لفيره ثوباً ثم فاته قبل أن يلبسه  
 إلى صاحبه ، فإنه لا يستحق على الخطيئة الأجرة ما قد أفدعها (٢) على نفسه بالعتق ،  
 كذلك هي . ورعى استند (٣) على ذلك قوله تعالى « ولقد منا إلى ما عملوا  
 من عمل » الآية ويقول : لا أن الأمر ذلك على ما ذكرته ، إلا كما لا يصح  
 ما ذكره الله تعالى في أعمال الكفار والمرتكبين للكبائر (٤) ، ورعى قول : إن  
 الثواب إذا سقط فإنما يسقط (٥) بما بالندم على ما أتى به من الطاعة ، أو عقاب  
 أعظم منه ، ثم سقط بالندم الكمال ، وكذلك ، استند بالعقاب الذي هو أعظم  
 منه وحب أن يسقط الكل ، فلا فرق بينهما في قصبة العمل

#### والأصل في الجواب عن ذلك

أما ما ذكره أولاً ، وهو أن الفاسق لإقْدامه عن المصطفى وأرسكانه  
 الكبائر (٦) أخرج نفسه من أن يستحق الثواب فلا يصح ، لأن الفاسق أتى  
 بالطاعة على الوجه الذي كلف وأمر به ، وعلى حد قوله فرد (٧) عن الكبيرة  
 لكان يستحق عليها الثواب ، وارتكابه الكبيرة بعد ذلك لا يخرج منه من أن  
 يكون مستحقاً للثواب ، فقد ماخذ

وأما ما أورده في مثال ذلك فلا يصح أيضاً ، لأن الخطيئة لم يستحق الآخر  
 من حيث أنه إنما يستحق الآخر على تسليم العمل ، ولم يبدل (١) ، بل فاته قبل  
 التسليم ، حتى لو قدرنا أن وقى (٢) بعد التسليم لسكان يملك في ذلك (٣) طريقة  
 المتوازنة على ما نقوله ، ونوله تعالى « من تعبد أعمالكم » جانا لا شكره ،  
 فهو كلام الله تعالى وروحه وسريته ، إلا أنه لا يقتضي إلا الإيجاب على الحد  
 ينسب قوله دون ما ذهب إليه ، فذلك يحسن الظن والله تعالى مره عنه ، وأما قوله  
 تعالى « ولقد منا إلى ما عملوا » الآية فإن لا حلق له مظهره (٤) لأن الجلاء  
 إنما يستعمل في أحصاء ربيعة ، وأعمال الصناد أعراس ، فكيف عمل أجساماً ،  
 وهل ذلك (٥) إلا غلب الأجساد ، وسي حبل من الظاهر ويشتمل (٦) بالتأويل  
 إلى يكن هو (٧) به أحسن فتناوله على وجه يوافق دلالة العقل والشرع ، فنقول  
 إن المراد أن الفاسق لا يستحق بأعماله للثواب على الحد الذي كان يستحقه لو لم  
 يقدسه بالعصبة الكبيرة ، فلا معنى له كما لا ينعم بالجلاء المثلوث

وأما ما ذكره من أن الثواب إنما يسقط بالندم أو عقاب أعظم منه ، ثم  
 إذا سقط بالندم سقط كله ، وكذلك إذا سقط بالعقاب وحب أن يسقط كله ،  
 فيجيب بين أمرين من غير علة جامعة فلا يصح : ثم خال (٨) من الندم إنما أثر في  
 في سقوط الثواب بأحد ، لأنه يدل اليهودي تلاق ما وقع منه حتى يصير في  
 الحكم كأنه لم يعمل ما بد فعل ، وهذا غير ثابت في العباد ، وتأثيره في الثواب

(١) حذو ، م من

(٢) لا يبدل ، م من

(٣) متضمن ، م من

(٤) غلب ، م من

(٥) يعلم ، م من

(٦) فيه ، م من

(٧) في ذلك ، م من

(٨) محدود ، م من

(١) أو ، م من

(٢) لا يبدل ، م من

(٣) لا يبدل ، م من

(٤) ما فيه ، م من

(٥) لا يبدل ، م من

(٦) متضمن ، م من

(٧) غلب ، م من



فإنه إنما يؤثر في إثباته بطريقة الفقه على أحد الذي كثرناه<sup>(١)</sup> ، وهذه حجة  
ماد كروه<sup>(٢)</sup> في هذه المسألة

فصل : وأصل هذه الحجة ، الكلام في الصبر والكبر وما يتعلق بهما  
لأننا إذا أتت إلى ما يستحقه المرء على الكبرية من العقاب يحبط ثواب طاعته ،  
وما يستحقه على الصبرية مكفر في حجب ماله من الثواب ، يكنى بد من بيان  
معنى الكبر والصبر .

ومسألة تلك ، أن الكبرية في عرف الشرع هو ما يكون عذاب ظاهراً  
أكثر من ثوابه إما محققاً وإما مقدراً وقد يستعمل لك على وجهين أحدهما  
لا يذكرهما ، وهو : تصوره إلا ما ذكرناه

وأما الصبرية ، فهو ما يكون ثوابه ظاهر أكثر من عقابه إما محققاً وإما مقدراً  
واحترز في الوصفين : إم محققاً وإما مقدراً عن الكافر ومن لم يله  
النية ، فإنه قد وقع<sup>(٣)</sup> في فعله الصبرية والكبرية ، على معنى أنه لو كان له ثواب  
لكان يكون محطاً بتركه من الصبرية ، أو يكون عذاباً في تركه من  
الصبرية ، فكيف في حجب ما يستحقه من الثواب

وتد أمكثت الخواارج أن يكون في المداخي صبرية ، وحكمت بأن لا  
كبرية<sup>(٤)</sup> .

ولا خلاف في ذلك بين شيخنا أبي على وأبي هاشم ، وإني اختلف في ذلك  
في هل تعلم عقلاً سئل المداخي عن صبر<sup>(٥)</sup> وكبر<sup>(٦)</sup> أو لا سلم تلك بالإس

المخالف في  
على وأبي هاشم  
حول المداخي  
المداخي عن صبر  
وكبر

- |                   |                 |
|-------------------|-----------------|
| (١) كثرناه ، في ص | (٢) كروه ، في ص |
| (٣) مع ، في ص     | (٤) كبر ، في ص  |
| (٥) صبر ، في ص    | (٦) وكبر ، في ص |

فذهب أبو على إلى أن ذلك لا يعلم إلا شرعاً ، وقال : وحليها وقصبة الفعل  
لكم حكم بأن المداخي كبرية كثر ، فطرح أن أقل دليل المداخي يستحق عليها  
جره من العقاب ، وأقل دليل الطاعات يستحق<sup>(١)</sup> عابها جرماً<sup>(٢)</sup> ، وخذاً من  
الثواب وذلك لما تقدم على<sup>(٣)</sup> علينا من النعم ، ومجعل ذلك أحد الوجوه التي  
يعظم للعصية لأجلها ، ويشبه ذلك إساءة الولد إلى الوالد الشقي البار ، قال  
فكأن ذلك أعظم من الإساءة إلى الأبوي ، كذلك اجعل هذا .

فإن قيل : وما تلك الدلالة الشرعية التي دللتكم على أن في مداخي ما هو  
كبير ومنها ما هو صغير ، أفه كتاب الله تعالى ذلك ، أم في سنة رسوله عليه  
السلام ، أم في اتفاق الأمة ؟

قيل : أما اتفاق الأمة فظاهر على أن أفعال السداد تشل على الصبر  
الكبير غير أما تبرك به ونحو آتت فيها ذكر الصبر والكبر وما في  
عنه ، قال الله سبحانه وتعالى<sup>(٤)</sup> : ما لهذا الكتاب لا يعاد صغيرة ولا كبيرة  
أحصاها<sup>(٥)</sup> ، وقال تعالى<sup>(٦)</sup> : وكل صغير وكبير مستطر<sup>(٧)</sup> ، وقال  
وكبره اليكم الكفر والفسوق والعصيان<sup>(٨)</sup> ، فرب المداخي هذا الفرق  
أما الكبر الذي هو أعظم للمداخي وثناه بالنسب وحتم بالفصيان ، فلا بد من أن  
من قد أراد به الفصائر ، وقد صرح بذكر الكفر والفسق قبله . وقال أيضاً  
الذين يجنبونكم بمناكر الالهم والقوا حتى لا تعلم<sup>(٩)</sup> ، فلا بد من أن

- |                    |                    |
|--------------------|--------------------|
| (١) لا بد ، في ص   | (٢) جر ، في ص      |
| (٣) عابها ، في ص   | (٤) طاعة ، في ص    |
| (٥) الكبر ، في ص   | (٦) طاعة ، في ص    |
| (٧) المداخي ، في ص | (٨) المداخي ، في ص |
| (٩) التجهيز ، في ص |                    |

يكون المراد باللام الضمائر، والأكل لا يكون بالاستثناء معنى وهذه، إذ التمس  
لأنه من أن يكون غير المستثنى منه وقال أيضاً: **إن الله لا يقدر أن يشرك**  
**به ويظهر ما دون ذلك من جهته** (١) وأرد به الصميرة على ما شرحه لنسرو  
لكن الله تعالى في معصيته هذه الموه التي ذكرها (٢) علم أن في الله  
صبر كما أن فيها كبراً، وإلا فهو حب وقصبة النفس كنا قطع على من السهل  
كبير على ما ذكرناه، وأبو هاشم كان يقول: كنا نعلم عقلاً أن سرقة درهم  
لا تكون كسرقة عشرة دراهم، وأن أحدهما كبير والآخر حلاله، وذلك  
عالم لا يصح ما قد تقدم

خلاف جبر  
إلى حرم

ومما ذكره ههنا، خلاف حقرر من حرب: أن كل عمد كبير؛ وأصل أن ذلك  
مذهب لبعض السلف من أصحابنا والذي يدل على أن ذلك مما (٣) لا يصح، هم  
الكبير الصمير كما إذا كان كلاماً في مقادير الثواب والعقاب فلا بد من أن  
يكون الضرب إلى دالة شرعية، ولا دالة بدلية على أن كل عمد كبير في  
الثواب فيه، ويحور أن يكون كبيراً، ويحور (٤) أن يكون صغيراً.

وبعد، فإن الكفر يكون (٥) كبيراً وإن لم يكن هناك عمد، وكذا كانت الكفر  
لا يمنع أن يكون كبيراً وإن لم يكن هناك عمد، فلا بد من أن يكون هناك  
تأثير، فكيف يمكن وقوع الفعل الذي لا يمكن القطع بكونه (٦) كبيراً ولا من  
هناك إلا بطلان بكونه كبيراً وإن كان هناك عمد، لأن المبدأ مما لا تأثير له في كون  
الفعل كبيراً أو صغيراً

(١) النساء: ٤٨

(٢) الله من من

(٣) لا يقع في من

(٤) ذكرنا في من

(٥) أو في من

(٦) هي كونه في من

ومما دخل في هذه الآية: أن الله تعالى لا يحور أن يعرفنا الصانع  
بأعاسها، والذي يدل على ذلك أن (١) الصانع إعرافاً بالفيض، والإعراف بالفيض  
بما لا يحور على الله تعالى

فإن قيل: ولم قلتم أن يعرف قصصنا من الله تعالى إعرافاً بالفيض؟ قلت  
إن المكلف إذا علمها صميرة وأنها بما لا يحور أن يستحق عليها العقاب بل يكون  
عقابها مكافأة في حجبها له من الثواب، كان في الحكم كالتموثل عيباً، ومعنى  
هذا: يبين ذلك، أنه إذا علم أن له فيه معاً في حال، ولا معصية لآ في الحال ولا  
في سأل، كان في الحكم كسبيل له لم لا نفعه ولا يبدد عند عهد إعراف على  
ما قلناه وليس لأحد أن يقول: إن مع العلم بنفعه لا يبدد الإعراف لأنه إذا  
انفتح به في حاله ولا معصية له في الحال ولا في المستقبل كان معصية نفعه

فإن قيل: فإنه إذا علم أننا نستحق على الصميرة من العذاب سقط حمله من  
ثوابه على قولكم بالثواب، لا يكون معصية نفعه ولا بمعمولاً عليه

قلت له: أما على مذهب أبي علي فلا كلام فإنه لا يقول بالثواب، وأما على  
مذهب أبي هاشم، فالجواب، هو المكلف إذا علم استغاضه بالصميرة في الحال، وعلم  
أنه لا سبيل بيننا في الآخرة إلا وحل (٢) إليه ما يشبهه فإنه لا يبالى سقوط  
ما سقط من ثوابه

فإن قيل: يجب على هذا أن لا عيب من الله تعالى التكليف بالثواب  
والترعب وما يستحق ماها من الثواب، فإن المكلف إذا علم أنه يعمل

(١) هو أن يعرف في من

(٢) وهذا في من

(٣) هذا الكلام في من

(٤) وحل في من

(٥) هو أن يعرف في من

(٦) وهذا في من

(٧) هو أن يعرف في من

(٨) وهذا في من

(٩) هو أن يعرف في من

(١٠) وهذا في من

(١١) هو أن يعرف في من

(١٢) وهذا في من

(١٣) هو أن يعرف في من

(١٤) وهذا في من

(١٥) هو أن يعرف في من

(١٦) وهذا في من

(١٧) هو أن يعرف في من

(١٨) وهذا في من

(١٩) هو أن يعرف في من

(٢٠) وهذا في من

(٢١) هو أن يعرف في من

(٢٢) وهذا في من

(٢٣) هو أن يعرف في من

(٢٤) وهذا في من

(٢٥) هو أن يعرف في من

(٢٦) وهذا في من

(٢٧) هو أن يعرف في من

(٢٨) وهذا في من

(٢٩) هو أن يعرف في من

(٣٠) وهذا في من

(٣١) هو أن يعرف في من

(٣٢) وهذا في من

(٣٣) هو أن يعرف في من

(٣٤) وهذا في من

(٣٥) هو أن يعرف في من

(٣٦) وهذا في من

(٣٧) هو أن يعرف في من

(٣٨) وهذا في من

(٣٩) هو أن يعرف في من

(٤٠) وهذا في من

(٤١) هو أن يعرف في من

(٤٢) وهذا في من

(٤٣) هو أن يعرف في من

(٤٤) وهذا في من

(٤٥) هو أن يعرف في من

(٤٦) وهذا في من

(٤٧) هو أن يعرف في من

(٤٨) وهذا في من

(٤٩) هو أن يعرف في من

(٥٠) وهذا في من

(٥١) هو أن يعرف في من

(٥٢) وهذا في من

(٥٣) هو أن يعرف في من

(٥٤) وهذا في من

(٥٥) هو أن يعرف في من

(٥٦) وهذا في من

(٥٧) هو أن يعرف في من

(٥٨) وهذا في من

(٥٩) هو أن يعرف في من

(٦٠) وهذا في من

(٦١) هو أن يعرف في من

(٦٢) وهذا في من

(٦٣) هو أن يعرف في من

(٦٤) وهذا في من

(٦٥) هو أن يعرف في من

(٦٦) وهذا في من

(٦٧) هو أن يعرف في من

(٦٨) وهذا في من

(٦٩) هو أن يعرف في من

(٧٠) وهذا في من

(٧١) هو أن يعرف في من

(٧٢) وهذا في من

(٧٣) هو أن يعرف في من

(٧٤) وهذا في من

(٧٥) هو أن يعرف في من

(٧٦) وهذا في من

(٧٧) هو أن يعرف في من

(٧٨) وهذا في من

(٧٩) هو أن يعرف في من

(٨٠) وهذا في من

(٨١) هو أن يعرف في من

(٨٢) وهذا في من

(٨٣) هو أن يعرف في من

(٨٤) وهذا في من

(٨٥) هو أن يعرف في من

(٨٦) وهذا في من

(٨٧) هو أن يعرف في من

(٨٨) وهذا في من

(٨٩) هو أن يعرف في من

(٩٠) وهذا في من

(٩١) هو أن يعرف في من

(٩٢) وهذا في من

(٩٣) هو أن يعرف في من

(٩٤) وهذا في من

(٩٥) هو أن يعرف في من

(٩٦) وهذا في من

(٩٧) هو أن يعرف في من

(٩٨) وهذا في من

(٩٩) هو أن يعرف في من

(١٠٠) وهذا في من

إلى ما يشبهه في الآخرة متى حصل (١) الواجب واحتب التبعات ليست (٢)  
 بما يستحق على التوفل من الثواب - يريد ذلك وصوحاً، أنه (٣) كما يمكن أن  
 حاله إياه لا سند بما يقطع ثوابه بالصورة إذا علم أنه لا يشبه شيئاً إلا وصل  
 إليه (٤) مع أنه كالمحصل له بالاستحقاق ، فإن (٥) لا سند بما يستحقه على  
 التوفل من الثواب أولى وأحق ، لأنه لم يحصل سد

قيل له : فرق بينهما ؛ فإن القدم إما كلفا التوفل وحسن منه ذلك  
 لما كانت مسافة الفرائض داعية إليها لا غرد الثواب ، حتى إن لم يقع به اعتداد  
 وجب أن لا يحس ، وليس ذلك الحال في الصيرة على ما ذكرنا (٦)

فإن قيل : أليس أنه تعالى عرف الأنبياء الصغار بأعيانها ، فكيف حسنته  
 من ذلك ؟ قيل له : إنهم إنما يعلمون ذلك بعد الوضوح ، وعن لا سكر أن يصوروا  
 ذلك بعد الوضوح

فإن قيل : إذا علم بعد الوضوح أن سكره قاتل عاين مثله فيكون هو ،  
 على صلب ، فكيف إن لا يمكن ذلك من الصغرة ؟ يجاب أن يكون كذلك ،  
 على أن النبي إذا علم أن حصل ما فقد استحققه من الثواب بعد (٨) وبسبب  
 صفة أخرى جندوها ، كان ذلك أمراً للموارد له إلى أن لا يختار أمثاله ،  
 تصبح تلك سببه لاختار تعرف الصغار مما لا يجوز على الله تعالى

فإن قيل : لم يجوزتم على الله تعالى ما هو شر من هذا ، وهو تعريض نفس

المكلفين ؟ بهي مدة من الدهر ، وبشارة لبعض الخلق ، وذلك نحو إخبار الله  
 تعالى عبداً عليه السلام عن رسوله صلى الله عليه وسلم أنه ينبغي إلى أن  
 يقال الناكثين والقاسطين والرافقين ، ونحو بشارته بأنهم

قيل له : إن الفرق بين الاثنين ظاهر ، فإن تعريض الصغار موضوع للإعراء  
 هل ما وصفتها (١) ، وليس هكذا الحال في تعريض البقاء والنشأة بالجنة لأنهما  
 ليس موضوعين للإعراء ، بل الحال فيه يختلف بحسب اختلاف الأشخاص ؛  
 فمن الناس من يكون ذلك داعياً له إلى التكثير في العبادات وصارفاً عن ارتكاب  
 القواصص ، ومنهم من يكون حاله (٢) بخلافه ، وافق تعالى إنما يعرف ذلك من  
 لعلوم من حاله أنه لا يدعو إلى قبيح بل يصرفه عنه إلى ما ذكرناه

فإن قيل : كيف يمكن ادعاء أن ذلك ليس موضوع للإعراء مع أنه ما من  
 مكلف إلا وسى أعظم ، في إثم ما كان ذلك دعوته ، أن لا تسحب  
 الحارم (٣) وجاء أن يتوب في آخر عمره ويدخل الجنة

قيل له : عليه (٤) بأنه ينبغي إغما يدعو إلى الاشتغال بالكثير متى قطع على  
 أنه لا يستند بها البتة من يتوب في آخر عمره (٥) لا محالة ، فاما ومن المحذور أن  
 لا يتوب بأن يرحل عن عار من عيشته من الفتوة ويحول بينه وبينه ، لم يسكن ،  
 بدعوة الله على إلى سبيل ما سجد به في استغفار على ما علموه

وأما العشارة بالجنة ، فإنه لا بد من أن يقطع على أنه إنما يكون من أهل  
 الجنة من احتب القواصص ، وادى الفرائض ، فكيف بدعوه الداعي والحال  
 ما قلنا ٧ إلى الله ٨

(١) من حاله ، في من

(٢) الحارم ، في من

(٣) مجزئ ، في من

(٤) وسبب ، في من

(٥) الأمر ، في من

(٦) أن علم ، في من

(٧) خلافه ، في من

(٨) حصل ، في من

(٩) وصل ، في من

(١٠) ذكر ، في من

(١١) ينقطع ، في من

(١٢) أدى ، في من

(١٣) أنه ، في من

(١٤) من ، في من

(١٥) من ، في من

أصل - قد ذكرنا أن المدح والثناء والتواب يستحقان على الطاعة والمصيبة، والذي ندكره هنا أن المدح والتواب كما يستحقان (١) على الطاعة بعد استحقاق (٢) على أنه لا يعمل القبيح، وأن الذم والعقاب كما يستحق على فعل للمصيبة بعد استحقاق على الإحلال بالواجبات، وهذه مسألة خلاف بين -  
 أنى على وأنى هاشم

هل استحق  
 التواب والعقاب  
 من نفس واحدة

عند أنى على، أن التواب والعقاب لا يستحق إلا على الفعل، فأما على أنه لا يعمل فلا تنا على قوله إن القادر بالقدر لا يجوز من (٣) الواحد والآخر

وأما عند أنى هاشم، فإن لا يعمل كالفعل في أنه حصة الاستحقاق وهو الصحيح من التذهب

والذي يدل على (٤) صحة هذا أن منى علمنا إحداهما بالواجبات (٥) -  
 استحقاق الذم وإن لم نعم أمراً آخر، كما أن منى عرفها كونه عارفاً بغيره، فاعلم أنه -  
 عندما أنه يستحق الذم وإن لم نعم شيئاً آخر - يجب أن يكون كل واحد  
 الأمرين مؤثراً في استحقاق الذم على ما هو

بين ذلك ويوضحه، أن من كان عنده وديعة وطولب بالرد فاستلقى على صده وساقط ولم يرد استحق الذم، كما لو طلبه وعصب قطعة من ماله، ول  
 هنا ما يصرح إليه استحقاقه (٦) الذم (٧) سوى إحلاله عما هو واجب عليه،  
 ويجب أن يكون الإحلال بالواجب كعمل القبيح في استحقاق الذم عليه

...

(١) يستحق في أ

(٢) من في من

(٣) بالواجب من من

(٤) الذم على من

(٥) يستحق في أ

(٦) صحت هو في من

(٧) استحقاقه في من

وأصلاً، فإنه تعالى لم ينب من استحقاق التواب أو لم يسطر (١) مع أن (٢)  
 في المعلوم لطفاً (٣) بعد التكليف لا يستحق الذم تعالى عن ذلك، وإنما استحق  
 لإحلاله بالواجب - وليس (٤) ههنا ما بانحس الحال فيه يقال - إنما الذم عليه  
 لا على الإحلال بالواجب، ولكن استحق الذم لهذا الوجه، ولأن أمكن  
 الشيخ أياً على أن يقول في الواحد منها أنه لا يتناول عن الواحد والترك، فلا يمكن  
 ذلك في الله تعالى، فليس هو من القادرين بالقدر

يريد منه الجملة وصحاً، أن العقلاء يستعصون هم من لم رد الوديعة مع  
 الإمكان ورواها للاعتدال، إذ علموا ذلك من حاله، وإن لم يحيطوا بشيء  
 آخر، فلو أن الإحلال بالواجب جهة في استحقاق الذم، وإلا كان لا يجوز  
 ذلك، لأن العلم بحسن دمه يتبرع على العلم بما يستحق عليه الذم وهم لا يطمعون  
 شيئاً آخر سوى إحلاله عما وجب عليه مع إرضاء الله والتكبير، فصح  
 ما أحسنه (٥) من التذهب

وأما أبو على فقد بينا مدعيه ذلك على أصل قد حكينا عنده غير مرة، وهو  
 استحقاق حاور القادر بالقدر عن الواحد والترك، وذلك أصل قد ثبت عندنا فساد،  
 وأشرنا إلى طريقه القول في إسناده

حيث بينا أن أحداً ما مع عدم جبره في الناس في الأسوان قد لا يريدونها  
 ولا يكرهها، فقد حلا من الأمرين جميعاً، فساد أصله هذا، وفساد الأصل (٦)  
 يؤدى بفساد ما بهي عليه، لأن فساد الأصل يؤدى بفساد الفرع لا بالعكس.

وكذلك قد ذكرنا أن التقدم تعالى إن لم ينب من استحقاق التواب،  
 كيف يكون الخلال

كيف يكون الخلال

(١) من من من

(٢) من من من

(٣) من من من

(٤) من من من

كيف يكون الخلال  
 أو لم يجب العقاب  
 من أ - من  
 التواب

ومن جانب ذلك فقد يناق حور.

سها، هو أن مدحك هذه بصريح مدحك بهم، حيث حور أن يعاقب  
المعد على ما لا يتعلق به أصلاً. بل حالكم أسوأ من حاله لأن أكثر ما حوره  
أن يعاقب المعد على ما لا يتعلق به. فأنما (١) أن لا يكون هناك (٢) من بصري  
إليه يستحق الذم والعقاب فلا، وأنتم (٣) قد حور أن مدم وبغيب ويزن لم  
يكن هناك فعل ولا كس ولا أحد ولا راء ولا صغيرة ولا كبيرة، وذلك قد  
في الشهادة من قولهم

وجواننا، أنت إن أردت بما أردت أنه عور دم من يستحق الذم، أصلاً  
فليس كذلك، فإن إحلاله بالواجب حجة استحقاق الذم معروفة على ما،  
وإن أردت به أنا حور أن دم المرء وبغيب لا على فعل فذلك محض البه  
وهو الذي اعتداه مذهباً في الذي بطله، وهل هذه الطريقة إلا طريقة الذبح  
الذي لا سحر عنه طاهر؟

ثم الفرق بيننا وبينه، هو أن أنه حور أن يعاقب المرء على ما لا يتعلق به  
ولا بدو عليه البتة، بل على ما لا يندرج عليه ولا بطيعة أصلاً، وليس كذلك حالنا  
فإننا إنما جوردنا به ومماسته على إحلاله بما وجب عليه بعدما أعطى القدره على  
ذلك، وحلى بين فسه وأن لا يعمل (٤)، وأرجح عنه، فكيف شبه أحد  
للهذين الأمر، وهل هذا إلا من فئة المبرر والنصير.

ومن ذلك قولهم، سكم إذ حورم أن صاحب المكلف على أن لا

ما وجب عليه، فكأنكم حورتم أن يعاقب على المدم وذلك محال، لأن هذا  
الفعل كان معدوماً ولم يستحق عليه دماً ولا عقاباً، وأيضاً، فإن المدم لا يقع  
فيه اختصاص، فكأن يجب إذا أحل أحد الواجب أن يستحق جميع من في  
العالم الذم ومعلوم خلافه.

والجواب عنه كالجواب عما سبق، وهو أنه لم يستحق الذم والعقاب على  
المدم (١) حتى يتم ما شرطه (٢)، وإذ - بحق ذلك على إسناده بالواجب مع  
التحسّر وبإحالة الله

ومما ما يقوون في ذلك أن المكلف لو استحق الذم والعقاب على  
الإحلال بما وجب (٣) عليه، لوجب أن يستحق المدح والثواب على أن لا يعمل  
ما هو صريح منه، وهذا يوجب في المكلف إذا جمع بين هذين الأمرين أن يكون  
مستحقاً للثواب والعقاب وذلك محال، ما أدى إليه وبقتصير وجه أن  
يكون محالاً، ونسب ذلك إلا القول بأن لا يمكن نفس حجة في استحقاق المدح  
والذم والثواب والعقاب

وجواننا، إنما كان (٤) يلزم ما ذكرتموه إن لم يكن بالإيجاب والتكثير  
فإنما ومن هو، أنه إذ جمع بين هذين الأمرين كان حكمك للأغلب سبباً، على  
ما نقوله بما لو جمع بين الصليين استحق (٥) على أحدهما ثواب وعلى الآخر  
العقاب، فإن هذا الكلام ساقط وهو قالوا أن لا يعمل أي، والنسب لا يقع  
فيه البريد فكيف يكون أحدهما أعاب من الآخر، وكيف يثبت لأحدهما حكم  
لا يثبت مثله في الآخر؟

(١) المدوم، في من

(٢) المدوم، في من

(٣) - (٤) - (٥) -

(٦) المدوم، في من

(٧) المدوم، في من

(٨) المدوم، في من

(٩) المدوم، في من

(١٠) المدوم، في من

(١١) المدوم، في من

(١٢) المدوم، في من

(١٣) المدوم، في من

كان الجواب ، إن التزايد والحال ما ذكرتموه (١) إنما يقع في الثواب المستحق على أن لا يعمل القبيح والعقاب تستحق على الإحلال الواجب ، على مذهبنا أن الإيجاب والسكبة إنما يقاس بهن المستحقين ، لا على ما قولوه أبو على أنهم إنما يقاس بهن القليلين أو بين القليل وأحد المستحقين ، ففسد هذا السؤال أصلاً .

ومما يورده أصحاب أبو على في هذا الباب ، عبارات لا تتفق لم بها ، نحو قولهم : إن من لم يرد الوديعة أو أحل بغيره من الرخاءات ، يسمى ظالمًا وغاصياً ومعتدلاً إلى غير ذلك من الألفاظ ، وهذه الألفاظ والأسماء إنما شئى عن الأفعال ، فلو لا أن هناك أفعالاً أحدثت منها هذه الأسماء واشتقت منها (٢) ، وإلا كان لا يصح هذه التسمية .

واخواب ، أن هذا يوصلكم بالعصاة إلى إفساد ما قد ركب الله تعالى في العول ، وذلك مما لا سبيل إليه ، بين ذلك ويوضحه أنهم يسمون من لم يرد الوديعة ظالمًا وإن لم يعلموا هناك فعل البتة ، فكيف يصح ما ذكرتموه ؟ فبده بجهة ما يذكره نحن في هذه المسألة ، ولاستقصاء الكلام فيها واستيعاب الأسماء والأحوال مكان آخر هو أحسن به من هذا المكان .

### فصل

قد ذكرنا أن المدح والثواب والندم والعقاب ، كما يستحقه الواحد منا على فعل الطاعة والمعصية فقد يستحقه على أن لا يفعل ، وذكرنا الوجه في ذلك ما يجعله الموضع ، والذي يذكره ههنا ما يؤثر في إسقاط الثواب والعقاب

اعلم أن الثواب يسقط بوجهين : أحدهما ، بالندم (١) على ما آف به من الطاعات ، والثاني تمصيه هي أعظم منه

وإما قلنا : إن الثواب يسقط بالندم على الطاعة ، لأن الحق في ذلك كما قال غيبي أحسن إلى غيره ثم ندم على ما فعله من الإحسان ، فإن ندمه على ذلك يسقط ما كان يستحقه ، كذلك ههنا .

وأما سقوطه بمعصية هي أعظم من ذلك ، فظاهر أجمعاً ، لأن ذلك يترتب أن يحسن إلى غيره فدرأ من الإحسان ثم يسئ إليه إساءة هي أعظم من ذلك بكثير ، ومعلوم أنه والحال هذه لا يستحقه مدحاً ولا شكرياً كما كان يستحق من قبل الإساءة كذلك الحال في مدح

هذا هو الكلام فيما يسقط به الثواب المستحق ولا ثاب لغيره الوجهين ، إذ لا يسقط الثواب بإسقاط الله تعالى إليه

وأما العقاب المستحق من جهة الله تعالى فإنه يسقط بالندم على ما فعله من المعصية ، أو بطاعة هي أعظم منه

والوجه فيه كالأوجه في الثواب ، لأن نظير الندم في الشاهد الاعتراف

ومعلوم أن أحدنا إذا أساء إلى غيره ثم (٢) اعتذر إليه اعتذاراً صحيحاً ، فإنه يسقط ما كان يستحقه من الندم حتى لا يحسن من الساء إليه أن يذمه بعد ذلك ، فكذلك الحال في التوبة مع العقاب ، هذا في الندم

وأما الطاعة التي هي أعظم منه ، فاعلموا في إسقاط العقوبة المستحقة ،

لأن الحائل في ذلك كالحائل في من أساء إلى عبده بأن كسر له رأسه ، ثم أعطاه  
في مفاصله من الأموال النسيئة مالا تسمع من سبها ، ولا ترحم في سبها ، فإنه (١)  
والحال هذه لا يستحق من حله الدم على تلك الإساءة الكبيرة لمساكن هذه  
العطية الخمرية فكذلك في مسائل هذه فهدا وحده (٢) في إسقاط  
الغضب كما في الثواب ، غير أن كثرة الطاعة إما تؤثر في سقوط ما يستحق من  
العقوبة ، إما كان الكلاء في الصدر ، فقد لا كان فإن عقابها لا يردل كثرة  
الطاعات المضمولة في مثل هذه الأعمار على ما سيحي (٣) من سب إلى شاء الله  
تعالى .

وهنا وجه آخر يؤثر في سقوط الغضب المستحق من حبة الله تعالى ، وهو  
إسقاط الله تعالى وعدوه عن مقامه وهذا الوجه لا يستحق في الثواب على ما

بين قبل أو محس من الله تعالى أن سقط ما يستحقه الكافر والفاسق  
من العقوبة ، أم كيف القول فيه ، فانا قد اختلف العلماء في ذلك

من مذهبه (٤) ، أنه محس من الله تعالى أن يدعو عن العصاة وأن لا يعاقبهم ،  
مير أنه أخيرا أنه يشمل بهم ما يستحقونه ، وقال البغداديون : إن ذلك  
لا محس من الله تعالى إسعافه ، بل حب الله أن يعاقب المستحق لله  
لأحالة على مسند كره إلى شاء الله تعالى

### فصل

علم أن البعدانية من أصحابه ، أوجب على الله تعالى أن يعمل بالعصاة

(١) فكأن أنه ، في من  
(٢) محس ، في من

(٣) مؤثران ، في من  
(٤) عذبة ، في

ما يستحقونه لأحالة ، وقالت لا يجوز أن يدعو عنهم ، فعاد الغضب عندهم أعلى  
حالاً في الوجوب من الثواب ، فإن الثواب عندهم لا يجب إلا من حيث المودة ،  
وليس هذا قولهم في الغضب ، فإنه يجب على بكل حال .

والذي يدل على صواب مدحهم هذا رحمة ما أحسنه ، هو أن الغضب حق  
لله تعالى على الخصوص ، وليس في إسقاطه إسقاط حق ليس من مواسمه وإليه  
استبناؤه ، فله إسقاطه ، كالدين ، وجهه ذكره حقا لصاحب الدين حالاً ، ولم يتخص  
إسقاط حق ليس من مواسمه ، وكان (٥) إليه استناده ، كان له (٦) أن يسقطه كما  
أن له أن يستوفيه ، كذلك في مسائل

وقولك : ليس في إسقاطه إسقاط حق ليس من مواسمه احتراز عن الذم ،  
فإن (٧) حيث سقطت شعور العقاب سقط ، لأنه كان (٨) من مواسمه ، كالأجل  
مع الدين .

فإن قيل : من هو مائعه أن يتبع به ، والتمع بسبيل على وجهه تعالى ،  
فكيف يصح قولكم إن الغضب حق الله تعالى ؟ قيل له : إن عرنا بذلك أن  
الدلالة تدل على أن الله تعالى أن يدعو عن العصاة كما أن له أن يعاقبهم ، خلافاً  
لما يقرره البغداديون .

فإن قيل : ليس أن التزم من الساء إليه ثم لا يكون له إسقاطه ، فهذا  
في الغضب أن يكون سباً لله تعالى ، وإن لم يكن له إسقاطه ؟ قيل له : إن ما

(١) مسكان ، في من  
(٢) محدودة ، في من  
(٣) محدودة ، في من

(٤) إليه ، في من  
(٥) إسقاط ، في من

ذكرناه ما يسقط هذا السؤال : ضد قلنا : إن العقاب حق الله تعالى على الخصوص ، وليس هكذا سبيل الله ، فإنه كما هو حق الله ، إليه هو حق للنفس ، أبصاراً لجميع العقلاء ، فإنهم متى سمعوا أنهم يدمون على الإباء لا يندمون عليها ، أو يذكرون أقرب أن لا يندموا عليها .

وهكذا الجواب إذا قلنا : إن الشكر حق للنعم ثم ليس له إسقاطه ، وكذلك القلب ؛ لأن الشكر كما أنه حق للنعم هو حق للنعم عليه ، ولهذا يستحق به ثواب الله تعالى وللنعم من العقلاء ، فكيف يدعى أنه حق للنعم .

فإن قيل : أليس أن الثواب حق للعبد ، كما أن العقاب حق لله تعالى ، ثم لا يكون للعبد إسقاط ما يستحقه من الثواب ، فهذا حار مثله في العقاب ؟ قيل له : إن الحق إنما كان يصحح من استحقه إسقاطه متى كان استحقاقه إليه ولم يكن في الحكم كالحجور عليه ، فهذا فإن النص لا يقدر على إسقاط حقه وإن كان الحق به ، لما لم يكن من أهل الاستيعاء إذا تمت هذه الشال الواحدة مع الثواب كحال العنصر مع حاله من الحقوق ، فكما أنه ليس له إسقاط شيء من حقوقه ، لما لم يكن إليه استيعاؤه وكان محجوراً عليه ، كذلك هي . يريد ذلك وصوراً أن العبد يكون في حكم المانع إلى أن لا يسقط ما يستحقه من الثواب ، فهذا هذا السؤال أصلاً

وأما شبه البعد ليرى (١) في هذا الباب فهو (٢) أن قلنا . إن العقاب لطف من جهة الله تعالى ، واللعن يجب أن يكون معمولاً بالكل على أفعال الوحد ، ومن يكون كذلك إلا والعقاب واجب على الله تعالى ، فمعلوم أن الكل من

شبه المندوبين

أنه يعمل به ما يستحقه من العقوبة على كل واحد ، كان أقرب إلى أداء الجهد واجتناب الكبائر

ورعاً يؤكفون ذلك فلو لم يكن العقاب إذا كان لطفاً للكل فلان من يعرفه الله تعالى أنه عمله به ، وإلا كان محلاً ما وجب عليه

والأصل في الجواب عن ذلك ، هو أن يقال لهم إن اللطف يجب أن يعمل لطف على أبلغ الوجه على ما ذكرتموه ، ولكن إذا كان بمسكتة ، وهما يمكن ، لأنه لا حالة إلا والفاقد عور أن يتوب إلى الله تعالى ، ويندم على ما به (١) وخاف به ، فكيف يمكن ترميه أنه يعمل به العترة لا محالة لولا هذه الجملة ، وإلا كان يجب أن يعرف أن يورثه لا تقبل إذا تعدى على الكبير ، بل بالغ في الإثابة وبذل الجهد في تلاف ما وقع به ، فمعلوم أن ذلك في باب لطف أقوى ، ومتى قيل إن (٢) ذلك غير ممكن فلا محذور ، فلما جهل وصي

وسد ، فإن اللطف هو ما ثبت له حظ الدعاء والمعرف ، ولا أحد للعقاب ذلك ، وإعنا الذي ينته هذا الخط هو العلم باستحقاق العقاب ، فكيف يصح ما ادعوه

خص

وقد ذكر رحمه الله بعد هذه الجملة أن الفاسق يعمل به ما يستحقه من العقوبة ، فلو كان ذلك القول في أنه يستحق العقوبة ، ولتقرب الصحيح في ذلك ، هو أن يذكر أولاً أنه يستحق العقوبة ، ثم لور ، غاية الكلام في أنه يعمل به ما يستحقه

استحقاق الفاسق  
الطريق



والذي يدل على أن الفاسق يستحق العقوبة قوله تعالى : **«وهم سارقون والسارق ساقط»** (١) **«فقطوا أيديهم»** (٢) الآية ، ووجه الاستدلال به ، هو أنه تعالى أمر بقطع يد السارق عند حصول الشرائط المنيرة في هذا الباب عن طريق الحرق والسكان ، فيجب أن يكون مستحقاً للعقوبة ، وكذلك فقد قال تعالى : **«الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله»** (٣) وهذا يدل على أن الزاني مستحق للعقوبة ، وكذلك فقد قال تعالى : **«الذين يرمون المحصنات فلا يثبتوا لهن»** الآية ، والقسم هو الطرد والتعميد من الزم ، والثواب ، بدليل قول التاجر :

دهوت به القطا وميت عنه مكان (٤) الذئب كالرجل العبي

ولن يكون ذلك كذلك ، بل هو مستحق للعقوبة من جهة الله ، فمن حاله وهكذا صدق حاله ، وليشهد علىهما ثلاثة من القوم ، وهذا يدل على ما ذكرناه أيضاً .

فإن من كيف يمكن الاستدلال بوجه الحد على كون الحدود مخصصة للعصاة ، مع أن الحدود كإتمام على الفاسق صدق عدم على الذئب ، وعلى هذا يروى أن ما عرأ رجم بعد التوبة ، وكذلك فافهمه مع أنه لا يثبت له صوحاً رحمت .

فيل له ، أول ما في ذلك ، أن هذه مسألة خلاف :

في مذهب بعض الفقهاء ، أن الذئب لأحقام عليه الحد ، اللهم إلا إذا كان

(١) ما بين اربعين موصوف من من (٢) الآية ٢٨

(٣) النور ٢ (٤) عام ، في من ، وأظهر القيد في الفاسق لمادة ليس

(٥) تعلق ، في من

من حقوق الأديبين نحو العصاة من ما جرى (١) مجراه ، هذا أحد (٢) قول الشافعي ، فهل هذا لا كلام

وإذا قلنا بأنه هام عليه الحد كما جاء على الفاسق ، كان الخوف منه إتمام حد من محذور الحد على استحقاقه للعقوبة (٣) ، بل قد جاء به محمد على طريق الجراء والسكان ، ولن يكون كذلك إلا وهو مستحق للعقوبة ، وليس هذا حال الغائب ، فنعلم أنه لا يحد بالآية حراً وسكناً ، وإنما يقدم عليه الحد بظهوراً على طريق الانتلاء والامتناع ، فيكون مقبل هذه الآلاء الدالة به سبيل الأمراض التي يترك الله تعالى للمصالحين من عباده لئلا يذهب

وإن حدث ما عر والعامرية ، فإن من جاز في إقامه الحد على الدائس قال إن ما عر من ثوب على شخصه ، ولهذا أحد من المحذرين من عرق قومي والمحق في ذلك بعضهم بغير ريبه ، وليس هذا من كلام الثائب في شيء ، ويدكر شيئاً سلباً بعد في توبة العامرية ، فالأول أن سقط في خوف على ذلك ما ذكرناه ، وهو أنه إذا حد بغيره على طريق الاستدلال والامتناع ، لأجل سبيل الجراء والسكان ، صدق روى عن النبي صلى الله عليه وسلم في حق العامرية أنها ذات توبة بوجه من من لأحسين فعل منهم

فهذا هو الكلام في أن الفاسق يستحق العقوبة من الله تعالى وأنه لا ينعمه ثواب إيمانه بالله تعالى ورسوله بعد ارتكابه الكبيرة إلا أن

وأما الكلام في أنه جعل له تسعة ، فالخلاف فيه مع ما نقل من سليمان وحاشا من العامرية والكرمية ، فإنهم يذهبون إلى أن الفاسق لا يعاقب بل

(١) وهو ، في من

(٢) مجرى ، في من

(٣) قطاب ، في من

لا ساقب أياً من الشركاء ، وقولوا : إن الشركاء بما لا معنى له ، غير أنهم لا يظهرون هذا الذهب لكل أحد بل بسروته

والذى يدل على فساد مدعيتهم هذا : النقل والشرع

أما النقل ، فهو أن الناس إذا لم يأخذوا ساقب وإن ارتكبوا الكبائر كان يكون معزى على القبيح ، ويكون في الحكم كأن قبل له ، فعمل فلا بأس عليك .

وأما الشرع ، فهو أن الأمة اتفقت على أن الشركاء يستحب بين أطباق النيران ، وبما قبل أحد الأئمة ودحر المأمرين ، فكيف يصح إبطال القول بأنه لا ساقب ؟

وكما يقع الخلاف في هذه المسألة مع هؤلاء ، فقد جع مع طائفة أخرى بقوله : إن الله تعالى يجوز أن يعمو عن الفاسق ، ويموز أن يعاقب ، ولا يعلم حقيقة ذلك وهو الذى نقوله المرجحة الأول

والذى يدل على فساد هذا الذهب ، طرقتان اثنتان : أحدهما طريقة مرده من النقل والسع ، والأخرى طريقة سمعية

أما المركبة ، فهي أن الفاسق لا يخلو ؛ إما أن يدخل الجنة أو النار ، وإذا دار بينهما فإن دخل النار فهو الذى نقوله ، وإن دخل الجنة فلا يخلو ؛ إما أن يكون معاً أو مفصلاً عليه ، لا يجوز أن يكون مثاباً لأن إثابة من لا يستحق الثواب قبيح ، ولا يجوز أن يدخل الجنة مفصلاً عليه لأن الأمة قد اتفقت على أن المكلف إذا دخل الجنة ، يجب أن يكون حاله مسيراً عن حال المولودين « الخ » ، فيجب أن يكون مثاقباً على ما نقوله .

وأما السمعية في هذا الباب ، فهو أن يستدل بمعمومات الوعيد على ذلك ، وإذا أردت الاستدلال فلا بد أن يبنى ذلك على أصول . أحدها ، هو أنه تعالى لا يجوز أن يعاقب عذاب لا يريد به طهره ثم لا يدل عليه ولا يبين المراد به ، لأن ذلك يكره في الفأر « الخ » ، ووردية ، والأسار والتعنية والنودية مما لا يجوز . هل الله تعالى ، وذلك ظاهر لا إشكال فيه

والثاني أن في الآية لفظة موسوعة للمعصية ، وذلك عند احتجاب الناس فيه اختلافاً شديداً (١) ليس هذا موضع ذكره ، وإنما الذى ذكره ههنا الدلالة على ما احتجوا به من الذهب ، وهو أن فيه لفظة موسوعة له

وعبر عن الدلالة على ذلك ، هو أن « منه » و « من » إذ وقع سكرين في لغزات آيات المعصية والاسموس ، لأن أصل اللفظ أحسن ، على أن قول القائل من دخل دهرى أكرمه ، عملة قوله : إن دخل (٢) « دهرى » يريد (٣) أكرمه وإن دخل دهرى أكرمه ، حتى بآى على جميع العقلاء ، ولن يكون كذلك إلا وهو موسوعة للمعصية والاستمرار على ما نقوله

وأيضاً ، فإن له أن يستقنى من هذا الكلام من شاء من العقلاء ، فيقول من دخل دهرى أكرمه فلا فلا ، وإلا فلا ، ولولا سحر هذه اللفظة للعقلاء واستمرارهم لهم ، وإلا كان لا يجوز ذلك ، لأن من حق الاستثناء أن يخرج ما لولاه لو حب دخوله الجنة .

وهذا مما استدلال بعض كلامهم على البعض .

وبعبارة ، استدلالنا ببعضهم لبعض أحسن من تخمين ، على أنه الطويل المربص

الصحيح

(١) كثيراً في من

(٢) يريد دهرى ، في من

الحمد لله  
على ما هو  
المعروف

ہیں قبل : اِن مَاد کرموہ مابی علی اُن مں حد الاستثناء اُن مخرج مں  
الکلام بقولہ لاحتملہ واصلاح<sup>(۱)</sup> لہ ، لا مَاد کرموہ .

قيل لم<sup>(٢)</sup>، الذي يدل على صحه ما ادعيه في الاستثناء وهو أنه إذا دخل  
على أسماء الأعداد وأخرج من الكلام ما ملأه لوجب دعوته تحته ألا ترى  
أن القائل إذا قال لفلان على عشرة إلا درهماً، فإنه يكون قد أخرج  
ما استثناه هذا ما ملأه شمله ودخل تحته لا محالة، حتى لو لا هذا الاستثناء  
لكان يكون مقراً بالشعر كقولنا، والآن لم يدره بإقراره إلا النسبة، إذا صح  
ذلك في الاستثناء. وقد دخل على أسماء الأعداد، فكذلك<sup>(٣)</sup> إذا دخل على غيره،  
لأن جمعه اللفظ وفائده لا يتغير بحسب دعوته في المواضع التي يدخل عنه

و بعد ، هو كال الاستسـ . لا يخرج من الكلام إلا ما لا له لصيغ دخول له .  
وكال الكلام محضاً له ، لم يصح استسـ إلا علاء من التكرار ، يمكن  
أن 'أ' حول قائل (أ) رأيت حلاً إلا ريداً ، لأن قوله رجل محسن .  
و يصح له كما يحسن غيره و يصح له ، وفي عسماً عاد ذلك دليل على .  
حق الاستثناء ما اذينة .

وسمى ، فقد من أهل الله على أن الاستثناء هو إخراج بعض من جملة ،  
والبعض عدم هو ما شمله وغيره اسم واحد ، فلو أن هذه الفعوية التي ذكر  
واجبة في الاستثناء والأكل لا يصح ذلك .

ہاں ہاں کیسے صبح اُن سے کہ پانچوں الفان میں داخل داری اے ؟  
صبح اُن سے کہ وہ اُن سے کہ وہ معلوم ہے کہ لا صبح اُن سے کہ وہ اُن سے کہ وہ

(1) صبح و شب  
(2) ٹیکسٹ ، فی ص

(۲) فیضی سے  
(۳) یحیٰی سے

والجن، يقول من دخل داري أكرمه إلا الملائكة والجن، ولا أن يثنى  
عنه القاصور من يقول: إلا القاصور.

قيل له : أما للثائفة والمن علافة له على إكرامهم ولا على إهانتهم . وهذا لا<sup>(١)</sup> يحسن منه أن يستفيهم ، ولهذا فإن القديم تعالى لما قدر<sup>(٢)</sup> على إكرامهم وإهانتهم كما قدر على إكرام غيرهم وإهانتهم ، صح له<sup>(٣)</sup> أن يقول من أمدحني أكرمه عاجلا وأنته آجلا ، إلا للثائفة من أؤخر إكرامهم وإهانتهم إلى دار السلام ، وكذلك صح مثله في الشياطين<sup>(٤)</sup> وقول : من عصاني أهنته عاجلا وعاقبه آجلا إلا الشياطين<sup>(٥)</sup> في أؤخر<sup>(٦)</sup> عوصهم إلى الآخرة : وأما المصوص فإنه يحسن منه استؤاؤه لأن موصوم من حقه أنه يكرمه ولا يهرمه ، هو في غيبة عن التلطف به ، ولهذا فلو كان بمن يرى موصوم ويكرمه ، سكن صح منه هذا الكلام ويحسن ، ولا<sup>(٧)</sup> مدح هذا كلام<sup>(٨)</sup> فيها قلناه .

فإن قيل إن سدالكم حور الاسماء من قول القديس من دخل داري  
كرومه وما جرى مجره على أنه موضوع للعموم ، يوجب عسك القول بأن  
هم الجميع والخمس موضوع للعموم المعلوم الذي لا شك أنه صحيح في الاستثناء ،  
فإن القائل : رأيت الناس إلا ربيدًا وعمرًا .

ليل له فلا حرم يقول ما يصح منه الاستدعاء من أسماء الجمع موضوع يوم والاستغراق ، غير أن انتهى يصح ذلك فيه إنا هو اسم الجمع المرفوع ، واللام ، إذ لم يسكن اللام فيه لتعريف العهد دون قوله رأيت رجلا ،

(١) لهم ، ليس من  
(٢) منه ، ليس من  
(٣) آخرت ، قى من  
(٤) السؤال ، ليس من

(۷) فطر عظیم ، لی میں  
(۸) ما بین الزلزلہ ، فطر میں  
(۹) فلا ، لی میں  
(۱۰) ذکر نام ، لی میں

الحمد لله رب العالمين

فمعلوم أنه لا يصح فيه الاستثناء ، فلا يجوز القائل رأيت رجلاً إلا رسماً لم يجب أن يكون قوته رجلاً شاملاً له لا محالة ، اللهم إلا إذا أراد (١) أنه المقية ، فيكون استثناءه من تقدير ، لكن لا يكون حينئذ استثناء حقيقة دليل آخر ، وأحد ما يدل على أن في اللغة لفظة موضوعه للمصوم ، ولا بد من هو أن «من» إذا وقعت نكرة في الاستعظام أفادت المصوم ، ولهذا من أم على أن قول القائل من عندك ، عذرة قوتهم أو من عندك ، أنكره أحد ، على جميع القتلاء ؛ فلو لا كونه موضوعاً للمصوم والاستعظام ، وإلا كان هذا التمام على ما ذكرناه . فصح قول أبي حنيفة إن أهل العربية ما استعملوا الاستعظام باسم المخرج ، أفادوا قوتهم من عندك بمعنى حتى لا يبدوا الأعداء .

فيما وجبه بذلك على أن «من» إذا وقعت نكرة في الاستعظام ، المصوم والاستعظام .

وبدل (٢) على ذلك أيضاً ، أن (٣) للمصوم أن يحب مذكر جماعة الله كما أن له أن يحب مذكر واحد ، فلو أن (٤) السؤال مشتملاً عليه لم يمتنع ومتناولاً لجسم كلهم ، والا كان لا يكون الجواب مطابقة للسؤال . أجاب بذكر الجماعة ؛ ويجري ذلك مجرى أن يجب بالجواز والقرينة لا يصح ، لما يمكن السؤال مسألاً له . وفي عمدة الخلاف دليل على صحة .

(٢) وبذلك ، في م

(٣) تكون ، في م

(٤) أردنا ، في م

(٥) الذي ، في م

في قول : هذا الذي ذكرتموه دليل لنا ، ولو لا أن هذه اللفظة من الألفاظ المشتركة التي يحصل أن يراد بها الخصوص كما يحصل أن يراد بها المصوم ، وإلا لم تكن للمصوم أن يحب إلا بذكر الجماعة ، هذا كان به أن يحب بذكر الجماعة مرة ، وبذكر قريب دون قريب أخرى ، بل ذلك على أنه يحصل للخصوص احتمال للمصوم ، فلو ، وبما يؤكد هذه الجملة ، أن قول القائل أكل الناس عندك ، لا كان مستثناة عما لم يذكر في حواشي الأحاديث ، بل وجب أن محله لما يذكر الكل أو سبى الكل ، كذا كان حب مثله في هذا المكان .

فيلزم إن لم يسل إلا بالسؤال ، وهذا لا شبهة للكل واشتماله على الجميع وإلا كان لا يصح أن يحب مرة بذكر الأحاديث ومرة بذكر الجماعة ، كما أنه لم يسل عن غير والفرس ، فلو أنه العملاء لم يصح إليه أن يحب بذكره ، وذلك واضح .

وبما يوضح هذه الجملة ، أن السائل لما لم يسل من عنده ، وجوز أن يكون واحداً أو جماعة ، احتج إلى أن يورد لفظة جامعة للأحاد والجمع ، فقال : من عندك ، ثم المحب حب مذكر الحاضرين عنده ، فإن كان الحاضر عنده واحداً أحب بذكره ، وإن كان في الحاضرين كثرة أحب بذكرهم ، فحينئذ ظنوه ، (١) وهو (٢) فلو لم كان يسمى أن لا يصح الجواب إلا بذكر الجماعة ، كما في قوله أكل الناس عندك ، فلا ذلك إلا أن قوته أكل الناس عندك لم يتناول إلا الكل فقط دون كل واحد منهم ، فحينئذ لم يمر أن يحب بذكر واحد منهم ، بل وجب أن يحب بما يذكر الكل فيقول : من كل الناس عندي ، أو لا يجب بذكر واحد منهم ، ويقول : ليس كل الناس عندي ؛ فإما أن يحب بذكر بعضهم

هو اليقين فلا وس كذلك هم ، فإن فوات من عند ، ضمن الكل وكل واحد منهم ، يصلح بالجواب أن يذكر الآحاد كما يصلح أن يذكر الجميع ، فهذا هو الفرق بينهما والله أعلم

في قيل - وأي فائدة في التحويل ولا صورة لا ذكر تنويه في كلام الله تعالى بل لا يجوز ذلك عليه لأنه استعظام ، والاستعظام هو الاستسلام ، والاستسلام على العالم لدانته محال .

فقد : هب أن الأمر في ذلك على ما ذكره (١) ، أسس يوجد ذلك في كلام الرسول عليه السلام وفي كلام الأمة ، على (٢) أن عرضاً لم يكن بإراد ما أوردناه إلا بين أن في اللغة صيغة موصوعة للعموم والاستغراق ، وذلك قد علم وصح . وأيضاً فإن المصوم معنى قد عفاوه وصمت حاجتهم إلى العبارة عنه ، كما صحت الحاجة (٣) إلى العبارة عن المعاني التي عصفوها ، من نحو الأسد والذئب وغيره ، فيجب كما رسموا بكل واحد من هذه الأشياء اسماءهم ، كقوله (٤) فالاسم الواحد أن يصور للمصوم أيضاً لفظاً ، وفي ذلك ما قد على أن في اللغة فظة موصوعة للمصوم ، وهذه طريقة ذكرها شيخنا أبو عبد الله رحمه الله تعالى (٥) .

وإذ منى طرف من الكلام في أن اللفظ لفظة موصوعة للمصوم ، فلا يعود إلى الاستدلال بمسلمات الوعد على أن الناسق يعمل به ما يستحقه من العموية لا محالة ، شرفيق الله تعالى .

في حلة ما يمكن الاستدلال به على ذلك . قوله تعالى (١) « ومن يصبر لله فرسوته وينتصه حدوده يدخله ناراً خالداً فيها » (٢) طائفة تعالى أحمر (٣) أن المعصية بعد من نأبوا وتحدواهم ، والمعاصي سم سبيل الناس والكافر جميعاً فيجب حمد عليهما ، لأنه تعالى لو أراد أحدهما دون الآخر لينته ، فلا لم يبين دل على ما ذكرناه

في قيل : إنما أراد الله تعالى بالآية الكافر دون الفاسق ، إلا يرى إلى قوله تعالى « وينتصه حدوده » وذلك لا يتصور إلا في الكفرة ، وإلا فالتناقض لا يعضد حدود الله تعالى أجمع

فيل له الخطاب شامل لهما جميعاً على ما ذكرناه . ثم حصر عليه الذين

ثم نقول : هذا (٤) الذي ذكر تنويه ما طلل لأنه (٥) تعالى قال : « يا أيها النبي القم النساء فطهرهن فدنهن » (٦) إلى قوله « ومن يصبر حدود الله فقد ظلم نفسه » ومن طلق امرأته لغير العدة وأخرجها من بيتها لا يكون متطهراً جميع المصوم ، وعلى أن الآية بالاتفاق في وعيد الفاسق من أهل الصلاة ، فقد وردت في قصة المزاويث ، ومن أسببه الخيال في حل يجب قصر الخطاب على سببه أم لا يجب ذلك ، فلا شبهة في أن حله على سببه واجب لا محالة ، وأما قوله تعالى « ومن ينتصه حدوده » ذلك اسم جمع مصاف ، وقد ذهب أبو هاشم إلى أنه محمول على الثلاثة ، صلي هذا لا كلام في أن الفاسق كالكافر في أنه ربما يعضد ثلاثة بل أربعة من حدود الله تعالى

(١) النساء ، ١٤

(٢) في هذا ، ١٤

(٣) الطلاق ، ١١

(٤) حدود ، ١٤

(٥) كثر ، الفاسق ، ١٤

(٦) لأنه ، ١٤

(١) ومن ، ١٤

(٢) اكتسبهم فيها ، ١٤

(٣) ذكر ، ١٤

(٤) كثر ، ١٤

(٥) موصوعة من أ

وأما أبو علي، فإنه وإن كان يحمل ما هذا سيده على العموم والاستعراي  
إلا أن في هذا الموضع يقول، لو حلف على الاستعراي فخرج الكلام  
عن الفائدة الثالثة، لأنه لا يوجد في الكفار من تمضى على حدود الله  
أجمع، فلا يمكن حلفه وحال هذه لا على الكفار ولا على الناس مجتمعة،  
الثلاثة المعروف بالخاص فيه، فالمتعارف من حال الأمة أنهم يخرجون هذا الاسم  
لنفاذ دفعه قد تمضى من حدود الله تعالى<sup>(١)</sup> وحذر الرسم، فيستطاع التمسك  
أصلاً؛ وعلى أن قوله تعالى<sup>(٢)</sup> في سورة الجاثي «ومن يضر الله ورسوله فلن  
نؤذي جهنم خلقه من فيها أبداً»<sup>(٣)</sup> ليس فيه ذكر التمسك لحدود الله، وما  
دل على ما قلناه؟

فإن قيل - الآية لا تدل على ذلك، لأنه ورد في شأن الكفار، ولقد «  
عنه» حتى إذا أراد ما يوعدون فسيعلمون من أضيق ناصراً والى عدد»<sup>(٤)</sup>  
ولا هذا يكون إلا مع الكفار

فيقال له - إن قوله «ومن يضر الله ورسوله فلن نؤذي جهنم خلقه من فيها أبداً»  
كلام يقتضيه غير محتاج إلى ما بعده، فخصيص...  
لا يمنع من عمومته، والكلام في أن تخصيص آخر الآية لا يمنع من أن عموم  
أولها موضوعه أصول الفقه، غير أننا نذكره مثلاً وهو قوله «الطائفتين يبرهن  
بعضهن على قرون»<sup>(٥)</sup> وأورد<sup>(٦)</sup> ذلك على وجه شمل البوائق وال...  
ثم خص آخر الآية بالحيات من دون البوائق قوله «ويؤذيهن الحق بردهن في  
ذلك»، ولا يمنع منه ما عكسك الخلال في ما قلناه.

- |                  |                    |
|------------------|--------------------|
| (١) محدوده من من | (٢) وعلى هذا في من |
| (٣) محدوده من من | (٤) الج ٢٣         |
| (٥) قلنا في من   | (٦) بر ٢٥          |
| (٧) القرون ٢٢    | (٨) ورد في من      |

ومن ذلك قوله «ان من يضل مؤمناً بعد أن كفر أو كفر مؤمناً بعد أن كفر»  
الآية، ووجه الاستدلال، هو أنه تعالى من أن من قتل مؤمناً عدواً حاراه وعاقبه  
وعصب عليه ولحمه، وفي ذلك ما قلناه

فإن قيل ليس في الآية إلا العراء وهو الاستحقاق، لأن تقدير الآية «فإن آؤد  
إن جازاه جهنم»، ونحن لا نسكن الاستحقاق ولا تأناه، وإنما كلامنا في هل  
يقتضي به ما يستحقه أم لا، فما دليلكم على محل الرابع؟

فيقال له: قولكم<sup>(١)</sup> «إن تقدير الآية في آؤد إن حاراه» تقدير شرط لم يصب  
عن الظاهر ولا دل عليه دليل، فكيف يجوز في هذا الشرط أن يكون معبراً،  
بمعلوم أنه لو كان له اعتب تبعاً له معنى وعنه، فاما لم يمتدح ولا دل عليه علم  
أ، لا عبرة به

وبعد، فإن العراء مصدر مجزئ أو حار ي والمصدر لا بد من<sup>(٢)</sup> أن يكون أمراً  
مستقلاً أو فعلاً مرفوعاً، وليس هذه حال الاستحقاق، فكيف يحمل على قوله  
وعصب الله عليه، فالحال الحر، على الاستحقاق يقتضي أن يكون الفعل معلوماً  
على الاسم، والفعل لا يعطف على الاسم وإنما يعطف على الفعل،<sup>(٣)</sup>  
ما يجري مجرى الفعل، ولعلك لا تقول: زيد وفعل، وعمر وفعل فيجب  
أن يكون تقدير الآية «ومن يضل مؤمناً بعد أن كفر» حار ي به، وعصب الله عليه،  
عنه، وفي ذلك معناه ما ادعيناه

فإن قيل لا يمكنكم حمل الآية على حقيقتها ولا التعلق بظاهرها، وإلا كان  
من أن تكون المخزاة عقيب القتل، فإن الله لا يفتيق، وإذا لم يمكن حلفه  
لحقيقته ولا التعلق بظاهرها فلم نؤد حاراه على بعض المخزوات أول من أن  
له على البعض، فحتماء على الاستحقاق.

- |               |                    |
|---------------|--------------------|
| (١) النساء ١٢ | (٢) لن قولكم في من |
| (٣) محدوده من | (٤) أو على في من   |

بيل له إن الكلام متى لم يمكن حمله على ظاهره وحقيقته ، وهناك محاران أحدهما أقرب والأخر أبعد فإن الواجب حمله على المخار الأقرب دون الأبعد (١) لأن المخار الأبعد من الأقرب كالمخار مع الحقيقة ، وكما لا يجوز في خطاب الله تعالى أن يحسن على المخار مع إمكان حمله على الحقيقة ، فكذلك لا يجعل على المخار الأبعد وهو ما هو أقرب منه ، وعلى هذا فلو قال الله تعالى : **أنا** قال رسوله عنه السلام **فلان يصلي** (٢) ، فلا يمكن حمله على الصلاة الشرعية في الحال ، ولكن يحل على أنه يصل عد أو بعد عد ، وإيه يحل عليه ولا يحل على الدعاء ، لما كان في حمله على الدعاء حملاً للكلام على المخار الأبعد مع إمكان حمله على المخار الأقرب ، وذلك في الفساد بمرارة حمل الخطاب على المخار مع إمكان حمله على الله .

إذا ثبت هذا وأمكن أن يحل قوله **«فيعز قوه جهيم»** على أنه سيحاري في الآخرة ، لا وجه حمله على الاستحقاق ، وإلا انحصرت أن يكون قد عذب كلام الله تعالى عن الحقيقة إلى المخار ، وذلك مما لا يسوع أصلاً

ومن علة ما يمكن الاستدلال ، أنه ، قوله ، **«ان الجرمين في غلب جهيم خالدين»** روجه الاستدلال ، هو أن الجرم سم بما هو الكافر والذاتية حملاً ، فيجب أن يكون مراد من الآية ، معصين بالنار ، لأنه تعالى لم يرد أحدهما دون الآخر معه ، فعلم لم يسه دل على أنه ردهما جميعاً

والكلام في : اسم المحر **«ساول الكافر والذاتية حملاً ظاهر لا بد فيه من جهة الله»** والجمع جريماً

(١) المخار الأبعد ، د س  
(٢) (٣) لا ، د س

أما من جهة اللغة ، فلا يسهل لا يفرق بين قولهم مدس وبين قولهم مجرم ، فكما أن المدس شامل لما جريماً فكذلك المجرم

وأما من جهة الشرع ، فلأن أهل الشرع لا يفرق بين قولهم مجرم لزمانه ، وبين قولهم فاسق لزمانه

فإن قالوا : الآية وردت في شأن الكفار ، وعلى هذا قال تعالى في آخرها : **«لا يخر عنهم وهم فيه مبسوتون»** (١) وقيل بعد ذلك : **«ان يصيبون»** لا لا سمح سرهم ويصوبهم (٢) وهذا لا يتأتى إلا في الكفرة .

قيل هم (٣) إن قوله تعالى **«ان الجرمين في عذاب جهيم خالدين»** (٤) كلام علم مستقل بنفسه ، فبحسب التخصيص (٥) في آخره لا يمنع من عموم أوله ، وأورد في مثاله قوله **«والملفات يربصن باخسهن ثلاثة قروء»** وقوله **«ويقولن الحق بردهن»** ، وله ما أثر آخر في القرآن منه (٦) قوله **«والملفات متاع بالعرف حقاً على التلن»** بعد قوله : **«وان ظنتموهن من قبل ان يصوهن»** فأعدي الخليل عاصه شامته للماسكات البائعات وغيرهن ، والأخرى حاصه بالملات الماسكات لأمر أنفسهن ، إذ العوا لا تصح إلا سهر ، ولم (٧) يمنع عموم إحداها من خصوص الأخرى ، فكذلك الحال ههنا

عن قبل لا يظهر لحته الآية ، لأن في الآية لغة (٨) إن ، وهي (٩) لتحقيق الحال ، ولذلك مدخل في حيزه اللام يقتضي أن يكون المراد معانيها في الحال ،

(١) از حرف ٧٥  
(٢) د س  
(٣) (٤) از حرف ٢٤  
(٥) (٦) د س  
(٧) (٨) ق س  
(٩) (١٠) ق س

وحملته معلوم ، وليس إلا أن يستدل عن الظاهر ، فبما عدتم عن الظاهر وأحد ،  
في التأويل فلم بأولى (١) منا فتجمل على الاستحقاق

وحواشنا عن ذلك ، نفس الأمر على ما ظنمونه ، لأن «إن» كأنه يرد شخصه ،  
الحال فغيره لتجعين الحذر في المستقبل من الغير في المستقبل إلى التحقيق أحوال  
إليه منه (٢) في الحال ، وعلى حد قوله تعالى «وإن ربكم لعلمهم يوم القيامة»  
أورد في الكلام نفسه «إن» وأدخل اللام في خبره ، وهو محتمل ، إلا تحقيق الحذر  
في المستقبل

ومع ، فإن في الآية نقطة (٣) الخلود ، والخلود لا يتنى إلا في المستقبل ،  
فكيف يقال إن ظاهر الآية يوجب أن يكون المحرم معداً في الحال ؟

ومع ، فإن أكبر عاقبة أن حمله على ظاهره لا يمكن ، أو ليس لابد  
أن يحمل على الجواز الأقرب دون الأبعد ، فقد يتأخر لا يجوز حل (٤) من  
الله تعالى على الجواز الأبعد مع إمكان حمله على الجواز الأقرب ، وأن حال  
الأبعد مع الجواز الأقرب كحال الحذر مع تحميمه ، فكأنه لا يحمل كلامه  
تعالى على الحذر مع إسكار حمله على الحقيقة ، كذلك هنا وإذا كان هذا هكذا ،  
ومعلوم أن حمله على أن يندب في مستقبل الأوقات حل له على الجواز الأبعد ،  
وليس كذلك الحال في ما إذا حل على الاستعانة

وبما يمكن الاستدلال به من مومات الوعيد في كتاب الله تعالى كثير ،  
فإن يمكن أن يستدل بقوله تعالى «ومن يعمل سوءاً يجزيه» الآية ، ويمكن

لاستدلال بقوله «ومن يعمل سوءاً يجزيه» ويمكن أن يستدل بقوله تعالى  
«من يعمل سوءاً يجزيه» الآية ، وفي ذلك كثرة على ما ذكرناه

وطريقه الاستدلال بالكل والاعتراض عليها (٥) ما فيها عليه ، فلا يطول  
به الكلام .

فإن قيل : أستم أخرجتم الثالث وصاحب الصبر عن هذه ، وقلم : إن  
الشرط ألا يكون مع العاصي توبة أو طاعة أعظم من معصية ، حتى يدخل تحت  
هذه السومات ، فلا حار لنا أن نقول : إن الشرط في ذلك أيضاً أن لا يسقط  
الله تعالى عنه العقوبة ولا سحر دمه ، فأما إذا أسقط عنه العقوبة وعمر له دمه  
فإنه لا يدخل تحت هذه السومات ؛ ومعنى أحسن إلى ذلك ، ومعلوم أن القديم  
تعالى يحس منه الفصل بالعمو والإسقاط ، لم يمكنكم القطع على أن العصاة  
وأصحاب الكثرة يدخلون تحت هذه السومات ، وأهم ما يقوون لا محالة .

قبل له : إن ما اعتبرناه من الشروط شروطاً ، اقتضته الدلالة وقامت عليها  
الحجة ، وليس كذلك الحال فيما ذكرتموه ، فإن ذلك لا يسيء عنه الظاهر ولا  
تخصيه دلالة ، فلا يجوز إثباته بوجه .

ومع ، فإن فيما ذكرتموه إخلال كلام الله تعالى عن العائذ ، وإخلاله على  
ما خصه بمجرى العقل ، ومع أمكن حمله على فائده مسجده معلومة بالشرع  
هناك هو الواجب .

ومع ، فإن القديم تعالى إذا بوعد العصاة فإنما موعدهم بالعقاب الحسن ،

(١) ما ذكرناه في

(٢) قوله تعالى

(٣) قوله تعالى

(٤) قوله تعالى

(٥) ما ذكرناه في

(١) عليه في



ولا يحس بمقابلة الذنوب ومصاحب الصغيرة ، فلهذا أخرجنا من عمومات الوعد ،  
ونسكتك لئلا في صاحب الكبيرة ، فإن عقابه يحس ، وحوار أن يعمل  
بالإسقاط لا يخرج المصائب من أن تكون حسناً ، بخلاف التوبة ، وبخلاف مديرة  
كانت طاعته أعظم من مصائبه ، فشارك أحدهما الآخر .

وأيضاً فإن ما ذكره بنفسه أن يكون الشيء مشروطاً به ، لأنك قد  
حسبت الشرط في أن يعمل الله العقوبة بالفاسق أن لا يعفو عنه ولا يعزله ،  
ومعلوم أن المرجح بأن لا يعفو عنه إلى فعل العقوبة ، وهذا شرطت الشر  
نفسه ، والشيء لا يجوز أن يحمل شرطاً في نفسه

وسد ، فإن هذا إن أوجب التوقف في وعيد الفاسق ، فابوحنس التوبة  
في وعيد الكفار ، لأن حسن التوصل بالعفو والإسقاط ثابت في حق الكلام  
ثبات في حق الفاسق ، فلهذا أن يوقفوا في وعيد الكفار ، ومن جوه  
ذلك فقد انسحب عن الذين .

فإن قيل : إنه يجب على وعيد الكفار ولم يوقف فيه لأن ذلك مذهب  
دس النبي صلى الله عليه ، ونس هكذا (٢) وعد الفاسق ، ولهذا كفرتم .  
في وعيد الكفار ولم تكفروا بالتوقف في وعيد الفاسق .

فيلزم : إن ذلك مما لا يندفع به أو دونه ، بل يريد الإلزام بكيداً .  
أن يتركوا المذهب الذي يقتضيه .

ثم قال لم يجب أن هذا مذهب من دس النبي عليه السلام صرو .  
عليه النبي عليه السلام حتى تندين به

فإن ظنوا اضطراباً (١) من (٢) قصد جبريل خذنا معهم الكلام إليه ، وإن  
فأولاً . اضطرابهم إلى قصد الله علينا إن هذا لا يصح ، والندار دار سكنايت .

ومنى ظنوا : إن جبريل علم ذلك من حيث رآه (٣) الله تأكيداً حتى قطع ،  
لما كان ذلك التأكيذ على المراد به (٤)

هذا : ليس تأكيذ إلا وهو معصية (٥) فلاحيان ، فكيف يمكن ذلك ، ولا  
يحيص للفرجة عن هذا الكلام ؟

فإن قيل : إنه (٦) يقال كما يوعد العصاة بالعقاب فقد وعد المطيعين بالنواب  
والفاسق يستحق الأمرين جميعاً ، فلم يكن بالمدحون في عمومات الوعيد أو من  
المدحون في عمومات الوعد ، فيتوقف فيه ، إن لم يقطع على أنه يفصله وسعة جوده  
وكرمه يدخله الجنة .

فيلزم : (٧) فكيف (٨) يصح القول بأن الفاسق يستحق النواب ، وإن كان  
كذلك لكان لا يستحق معه العقاب ، وقد دللنا على استحقاقه للعقوبة وبيننا (٩)  
أن السارق إذا سرق عشرة دراهم من حرز على الشروط المتبعة في هذا الباب ،  
وطهره الإمام وهو مصر على ذلك ، قطع يده بالآية على سبيل الجراء والكمال ،  
وليكون ذلك كذلك إلا وما كان يسحبه من النواب طاعته هذا (١٠) سبق  
بارئناكاه الكبيرة ، وهذه جملة ما قول في هذا الفصل .

- |                   |                    |
|-------------------|--------------------|
| (١) اضطراب ، في ص | (٢) لك ، في ص      |
| (٣) قد رآه ، في ص | (٤) ممدوله من ص    |
| (٥) مصر عن ، في ص | (٦) إن الله ، في ص |
| (٧) فقا ، في ص    | (٨) كيف ، في ص     |
| (٩) وثبت ، في ص   | (١٠) ممدوله من ص   |

## فصل

عقوبة الفاسق  
بالتنار

وقد أورد رحمه الله (١) مد هذه الجملة الكلام في أن الفاسق يخلد في النار ويعذب فيها أبداً الآدميين ودهر الدهرين ، وعطف عليه الكلام في أنه يستحق العقاب على طريق الدوام ، وكان الترتيب الصحيح في ذلك هو أن يذكر أولاً أن الفاسق يستحق العقوبة على طريقة الدوام ثم يرتب على ذلك ، الكلام في أنه مدب بالنار أبداً ، غير أنا نساك طريقته ونجى على مباحته ، عند (٢) بما بدأ به .

والذي يدل على أن الفاسق يخلد في النار ويعذب فيها أبداً (٣) ما ذكرناه من عوامة الوعيد ، فإنها كما يدل على أن الفاسق يعمل به ما يستحقه من العقوبة ، تدل على أنه يخلد ، إذا ما من آية من هذه الآيات التي مرت ، إلا أنها ذكر التأكيد والتأييد أو ما يجري مجراها .

وهنا طريقة أخرى مركبة من النسخ ، ومحررها هو أن العاصي لا يخلد حاله من أحد أمرين - إما أن يبقى عنه ، أو لا يبقى عنه ، فإن لم يبق عنه فدخل في النار حالاً ، وهو الذي قوله ، وإن عني فلا يخلو إما أن يدخل في النار ، فإن (٤) لم يدخل الجنة لم يصح لأنه لا دار بين الجنة والنار ، فإذا لم يكن في النار وجب أن يكون في الجنة لا محالة وإذا دخل الجنة فلا يخلد ، بل أن يدخلها مثلاً أو متعظلاً عليه ، لا يجوز أن يدخل الجنة متعظلاً عليه لأن الألف انصرفت على أن المكلف إذا دخل الجنة فلا بد من أن يكون حاله مسيراً ، حالاً

الوحدان ، للخلد من حال الأطفال والحايين ، ولا يجوز أن يدخل الجنة مدباً لأنه غير مستحق ، وإثباته من لا يستحق الثواب قبيح ، والله تعالى لا يفعل القبيح .

فإن قيل : ومن أين أن إثباته من لا يستحق الثواب قبيح ؟

قلت : لأن (١) الثواب إنما يستحق على طريقة التمتع والإحلال ، وما هذا سبيله لا يحسن دون الاستحقاق ؛ ولهذا فإنه لا يحسن من الواحد ما أن يعظم احتياجاً على الخلد الذي سظم والده ، وأن يعظم والده على الخلد الذي يعظم به النبي صلى الله عليه وسلم ، وأن يعظم النبي على الخلد الذي يعظم به غيره هذا هو الكلام في أن الفاسق مدب بالنار أبداً الآدميين

وأما الكلام في أن العقاب يستحق على طريقة الدوام ، هو أنه لو لم يستحق على طريقة الدوام لكان لا يحسن من الله تعالى أن مدب الفاسق بالنار (٢) ويخلد فيها ، وقد دللنا على أن الفاسق مدبه الله تعالى أبداً الآدميين ، فدل على أن استحقاق العقاب على (٣) طريقة الدوام (٤)

ودلالة على أخرى (٥) وهو التمسك في هذا الباب ، وتحريره أن العقاب كالتدبير يشترط في الاستحقاق مدباً ورولاًن مدباً ، حتى لا يجوز أن يثبت أحدهما مع سقوط الآخر ، ومعوم أن الدم يستحق على طريقة الدوام وكذلك كان لعق مثله في العقاب

فإن قيل : ولم قلتم في الدم والعقاب شتان مدباً ورولاًن مدباً ، حتى لا يجوز أن (٦) يثبت أحدهما ويسقط (٧) الآخر

(١) النار أبداً ، في م

(٢) على ذلك ، في م

(٣) مع سقوط ، في م

(٤) لأن ، في م

(٥) هذه الطريقة ، في م

(٦) محدودة من م

(٧) وبدأ ، في م

(٨) لأن ، في م

(٩) محدودة من م

(١٠) هو ما ، في م

قيل له : لأن الثب لأحدهما هو اثبت للآخر ، ولعطف لأحدهما هو  
للعطف للآخر ، ألا ترى أن ثبب قدم والمؤثر في سببها (١١) هو الإدم  
على الناموس والإحلال ما لو احبت ، وهذا سببه هو الثبب للعقاب ، وهكذا بين  
للعطف قدم إما هو التوبة أو طاعة هي أعظم من العصية ، (١٢) وهذا (١٣) هو ثببها  
للعقاب ، فصح أن المؤثر في استحقاقها واحد ، وإذا كان كذلك وجب  
استحقاق أحدهما على طرف من النوام ، وجب أن يستحق الآخر أيضاً على طرف  
النوانم ، لأنه لا يجوز في شئين استحقاق على وجه واحد ، وكان المؤثر في  
أحدهما وإسقاطه هو المؤثر في الآخر وإسقاطه أنه يستحق أحدهما دائماً والآخر  
منقطعاً ، بل لا بد أن يستحق منقطعاً أو دائماً ، فلما أن يستحق أحدهما دائماً  
والآخر منقطعاً فمعاً ؛ إذ ثبت هذا ، ومعلوم أن الدم يستحق دائماً فكذلك  
العقاب .

فإن قيل : ومن أين أن الدم يستحق دائماً ؟ قيل له : إن ذلك مما لا يح  
إشكال ، فمعلوم أن من لم يظم والله وكان معصياً عليه يحبس عنه ومن غيره أ  
يدمه على ذلك الصبيح دائماً ، حتى لو قدر أن يمسه الله تعالى تم أحياء  
يحبس من الوالد دمه على صبيحه ، وكذلك يحبس من العقلاء أن سمومه .

فإن قيل : كيف يصح قواسمكم إن العقاب مع الإدم ، وأنها بدلت  
و يروان معاً ، ومعلوم أن القديم لو أقدم على قبيح لا يستحق الإدم تمامي  
ذلك ، ولا يستحق العقوبة ، وحواف عن ذلك ، أنا لم ندع أنها بدلت  
و يروان معاً على كل وجه ، وأن أحدهما لا تنفصل عن الآخر بمحال ، وإما ق  
إسقاطها إن ثبب واستحقاقاً شيئاً ثبباً معاً ، فإن الذي يؤثر في استحقاق

أحدهما هو المؤثر في استحقاق الآخر ، وما أثر في إسقاط أحدهما هو المؤثر في  
إسقاط الآخر ، وما هذا حاله فلا بد من أن يكون مستحقاً على وجه واحد ،  
فلما أن يستحقا معطيين أو دائمين ، وأما أن يكون أحدهما على سبيل النوام  
والآخر على سبيل الانقطاع فلا

فإن قيل : كيف يصح قواسمكم إن الدم يستحق على طريق النوام ،  
وقياسكم العقاب عليه ، ومعلوم أن المسمى "والب" إليه لو ما سقط أقدم ، قيل  
له : إن سقط (١٤) موطنهما شئ ، إما بسقط فعل الإدم لا الاستحقاق ،  
وكلام في الاستحقاق ، ولا حال مسمى "إله المسمى" إلا وعس من إلهاء إليه دمه  
ولم أمسها الله تعالى مراراً وأحاطها مراراً ، وبعد ، فلم يستحق العقاب على  
طريقه النوام ، لكان لا بد من الحال في ذلك بين الكافر والناموس ، فكان  
لا يحبس من الله تعالى معاقبه الكفار على الذنوب ، وفي علمنا يحبس ذلك منه ،  
فإن قيل : أن العقاب يستحق منه على طريقة النوام سواء أكان الكلام في  
الكافر ، أو الفاسق .

فإن قيل : إن بينهما فرقاً ، لأن طاعة (١٥) الفاسق رد عذاب معاصيه من النوام  
إلى الانقطاع ، وهذا غير ثابت في حق الكافر ، قيل له : هذا لا يصح لأنه  
لا تأثير لطاعة الفاسق في رد العقوبة من النوام إلى الانقطاع ، ولو لا ذلك وإلا  
كان يجب أن تنقطع عقوبة الكافر أيضاً ، لأن في أصله أيضاً ما هو طاعة  
إن قيل : إن هذا يبين على أن الكافر طاعة ، ونحن لا نعلم ذلك .

قلنا (١٦) : إن الطاعة ليست (١٧) أكثر من أن جعل ما أَرَادَهُ اللهُ تعالى ، وفق

(١٤) طاعت ، لم من

(١٥) يسقط ، لم من

(١٦) ليست الطاعة ، لم من

(١٧) لمادة من من

(١٨) لمادة من من

أعماله ما قد يريد الله تعالى ، محمود الوديعة ، وشكر النعمة و / والذين إلى غير ذلك ، فكان يجب أن يرد عقاب معاصيه من اللوام إلى الإقطاع ، كما في طاعات الناس ، وقد عرف خلافه .

فإن قيل إن الشرط في الطاعة أن تعلم انطباع طاعة وليس كذلك حال الكافر .

فلما إن في الكفرة من يعرف الله تعالى ويعرف به ، نحو اليهود والنصارى ، فكان يجب أن ينقطع عقابهم ، ومعلوم خلاف ذلك .

وبعد ، فقد يقال في التلحد أنه متبع للشيطان بارتكابه الكبيرة (١) وإقدامه على الفواحش وإن لم يدم ولا اعترف به .

وبعد ، فلوردت طاعات الفاسق عقاب معاصيه من اللوام إلى الإقطاع لوجب أن ترد دمه من اللوام إلى الإقطاع ، وفي عهد بأنه يستحق الدم دائماً وأنه لا تأثير لطاعته في إهم الله ، دليل على أن معارضة الطاعة لمعصيته لا .  
عقابها من اللوام إلى الإقطاع على ما قاله الخالدي

وأما الذي يقره الخالدي (٢) في هذا الباب فهو أن الطاعة مربة على المعصية من حيث أن ما يستحق على الطاعة يجب فصله ولا يعود إلا لئلا به ، وليس كذلك ما يستحق على المعصية ، فإنه يحور الفصل بسايطوعه .

(١) الكثرة ، في من

(٢) ذكره صاحب الفتاوى في طلبة الشريعة من السيرة ، وقال : وسيم الخالدي في (١) وكان يميل إلى الإرجاء ويذهب فيه ، وكذلك قال الحاكم أبو أحمد في (٢) إلا أن من الذي يقول : هو محمد بن إسماعيل بن شهاب ، وصيب : وكان قبيحاً مشككاً ، أما الحاكم أبو أحمد فإن جهات عنده الخالدي ، ومما هو الأصوب قبحاً نظر .

فلما خرج أن ترد طاعات الناس عقاب معاصيه من اللوام إلى الإقطاع

فيل له . من هذه المربة التي ذكرها ثابته لآثار الطاعات على آثار المعاصي ، ولا فرق بين طاعات الفاسق وطاعات الكافر ، فهلا رد عقاب معاصيه من اللوام إلى الإقطاع ؟

ويقال له أيضاً إن المعصية إذا كانت لا تؤثر بعقابها ، فمعلوم أنه لو لم يستحق عيب الثواب لكان لا يكون لها تأثير البتة . وكذلك الثواب ، فإن الثواب إنما ثبت له تأثير بطريقة الكثرة ، حتى لو كان العقاب أكبر لحظ (١) به الثواب ، ولو نأويا سقط حكم ، حتى (٢) لا يبقى ههنا إلا المربة التي أنشأها للظاعة على المعصية ، وهي (٣) وحوب أن يفعل به ما يستحق على الطاعة ، وحسن الفصل بإسقاط ما يستحق على المعصية ، وحال هذه المربة مع الطاعة كذلك مع معصية أخرى ، فكان يح . إذا طارب معصية معصية (٤) أخرى أن يرد عقابها (٥) من اللوام إلى الإقطاع ، بل كان يجب أن ترد طاعات العبد عقاب معاصيه من اللوام إلى الإقطاع ، لما ذكرنا أن هذه المربة حالها مع طاعته كحالها مع طاعته النير ، وقد عرف خلافه

فإن قيل : أو ليس من مذهبكم أن ثواب طاعته (٦) يؤثر في عقاب معصيته ولا يؤثر ثواب النير في ذلك ، فهلا جازمته في ما قلنا ؟ قلنا : أن يسبها فرقا ظاهراً ، لأنه إن وجب في نوابه أنه يؤثر في عقابه لا محالة من حيث لا يمكن

(١) أحبط ، في من

(٢) كل ، في من

(٣) وهو ، في من

(٤) محذوفة ، في من

(٥) طاعته ، في من

(٦) طاعته ، في من

أن يستظهرها ، مما لأن الاستحقاق مررب على صفة الجمع بينهما ، وصحة (١) الخ  
ببها لا يمكن ، لأن أحدهما يستحق على طريق الحراء والسكال ، والآخر على  
طريق التنظيم والإحلال وهما متباينان ، وليس كذلك فيما ذكرته ، غير أنه  
أن يستحق أحد الشخصين الثواب ، والآخر العقاب ، فنقط (٢) ما أورده

وقد تمسكت المرحنة في ذلك بوجوده من جهتها :

ما روى عن النبي صلى الله عليه وعلى آله (٣) أنه قال « خرج من »  
قوم بعد ما امتعشوا وصاروا غماً وحماً (١) وهو يدل على ما احتج به من  
للذهب

وحواسا ، أن هذا الخبر لم تمت صحته ، ولو صح فإنه منقول بطريق الإحداد ،  
وغير الواحد مما لا يوجب القطع ، ومأثرتا طريقها المـسلم علا (١)  
الاحتجاج به .

فإن قيل كيف يمكن ادعاء أن هذا الخبر منقول بطريق الإحداد ، وهو  
أن المرحنة على كثرتهم يتفقون ، ويستدلون به على أن الفاسق لا يحد في (١)  
أخذاً ، ويخرج منها

فإنه . إن كثرة نقل الخبر في الطريق الأخير مما لا اعتبار به ، بل لا بد  
من أن يستوى طرفاه ووسطه ، صد هذا الكلام .

(١) محدودة من من

(٢) ليستطه ، من من

(٣) وسلم ، من من

(٤) في النسخة مادة محس « يخرج غلب من النار » اجتمعوا وروى المتصوفاً وعلموا

٨ / ٢٢٦

تم إنا نأمرهم بأخبار روت عن النبي صلى الله عليه وسلم في هذا الباب ،  
من جهتها قوله صلى الله عليه « لا تدخلوا بي في الساعة » ومن ذلك ما روى عن النبي صلى الله  
عليه أنه قال « من تردى من جبل فهو بردي من جبل » راجعهم جلد محمد (١)  
ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم « من قتل عبداً عتيقة فله الجنة » من يفسى سما  
بجملتها طه في نار جهنم جلد (٢) أو قوله أيضاً « من يفسى سما  
بجس سما في نار جهنم جلد (٣) إلى غير ذلك من الأحبار المؤوية  
في هذا الباب

ولئن أمكن ادعاء التواتر في خبر الذي أورده ليتمكن (١) في هذه  
الأخبار فإن الحال فيها أظهر ، وظاهراً أكثر .

إما يتناول هذا الخبر الذي أورده على وجه يوافق الأدلة ، فنقول . ما  
خرج من النار ، أي يخرج من عمل أهل النار قوم ، وطبق ذلك موجود في  
كلام الله تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم .

أما من كتاب الله تعالى ، فتقوله تعالى « وتكنم على شفا حفرة من النار »  
فانظروا منها (١) يبي على عمل من استحق ذلك

وأما من كلام الرسول عليه السلام ، فهو أنه من يؤذن يؤذن وحول  
لله أن لا إله إلا الله ، فقال على الظاهر ، فقال يؤذن « شهد أن محمداً

(١) يذبح ، من من

(٢) النسخة باب ٥٦ ، والبريدى طب ٧ ، والذاتى جناز ٦٨

(٣) « من تردى من جبل فهو بردي من جبل » من من

(٤) « من تردى من جبل فهو بردي من جبل » من من

رسول الله ، فقال : صلى الله عليه . خرج من النار ، أى من عمل أهل النار ،  
كذلك الحال هنا ، ولا يجوز غير ما ذكرناه

وعما يتعلق به امره قوله « **لأما الذين شقوا على النار لهم فيها زواجر**  
**وشهيق خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك** » (١) وما ذهب  
هذه الآية على مدح من وجهين ، أحدهما هو أنه علق دوام عقاب الأبرار  
ببوام السموات والأرض وهما مصمتتان لا تتحالفان ، فيجب في العقاب الدوام  
دوامه ولو أنها أن تكون متطعناً أصلاً ، والثاني هو أنه تعالى قال : « **إلا ما شاء ربك** »  
فاستثنى وعلق بالشيئة ، وهذا يدل على أن العقوبات يجب لا ينوم وينقطع  
الحل الذي عقوبه ويذهب إليه

وسمى قائم : إلهادي (٢) أو عباً منطاع عقاب لتعلقه بقلوب حسن .  
عقاب للكفار أيضاً فالتقاء يتناولهما جميعاً .

قيل لكم : إنما علم ضرورة من دين النبي صلى الله عليه وسلم أن عقاب  
لا ينقطع بل يدوم ، ولقد لا يتحقق فيه المتعدد والوحد ، فيجب أن يكون له  
بالآلة الفساد دون من عدمه .

وجوابنا عن ذلك ، أن تعليق عقاب الأتقياء ببوام السموات والأرض  
دل على انقطاع عقاب أهل النار ليدنس (٣) على انقطاع ثواب أهل الله .  
فقد علق الله ثواب السعداء ببوام السموات والأرض ، حيث قال (٤)  
« **وأما الذين سعدوا فإلى الجنة خالدون فيها ما دامت السموات والأرض** »

ثم قال من بعده (١) : **إلا ما شاء ربك** ، فاستثنى منه وعاقب بثلث : (٢) في الآية  
التوفيقية ، وسموهم أن ذلك لا يقتضي فقط (٣) ثواب . مداه ، وكذلك  
ما قيل فصح أن لا يد ، على انقطاع عقاب الأتقياء . ثم يقال لهم إن هذا  
حول مسكن مالهة ومحسوسها ، لأن المراد بقوله « **ما دامت السموات والأرض** »  
التبديد لا التوقيف (٤) ، بذلك على ذلك من كتاب الله تعالى قوله تعالى  
« **حتى يبلج الجبل في سم الحيط** » فاعلم (٥) أنه تعالى لم يرد هذا الكلام  
إلا التبعيد فقط ، ومن كلام أهل اللسان فوهم . لا أفعل ذلك ما در شارق  
وما لاح كوكب وما ناع قرى وما عصت حمامة وما لاح غارص وما لوى الله  
ملب وما دعا الله داع وما بل البحر صوفة (٦) ، إلى غير (٧) ذلك .

ومن شعر الشعراء قول شمس أبي حنبل  
فرج الحبر وانتظري إياي إنا  
ما الفارط السبى آنا  
وقال آخر : (٨)  
وأنا سمع بعد حينا لا يحلمهم حتى يحالف بطن الراحة الشعر  
وقال آخر :  
إذا شب الغراب أمت أهلى وحار القدر كالاس الحلب  
وقال أيضاً :

إلى أي يزوب الفارطان (٩) كلاًها ويشرى القتل كليب بن وائل

(١) به ذلك ، من

(٢) محدودة من

(٣) الألف اب -

(٤) وهو من

(٥) غوب قد من

(٦) محدودة من

(٧) التوقيف ، من

(٨) غوب للمعنى ، من

(٩) قوله ، من

(١٠) السابغين المتاعمان مادة غرط من السابغ

(١) مراد ١٠٦

(٢) مراد ١٠٦

(٣) مراد ١٠٦

(١) مراد ١٠٦

(٢) مراد ١٠٦

(٣) مراد ١٠٦

وقد قال شيخنا أبو علي إن المراد بالسموات والأرض تلك كوره ،  
الآخرة وأرضها وذلك مما ينوم ولا ينقطع ، ولا معنى لاستبعاد هذه الكلام ،  
فليس (١) السوء بأكثر من عراك فأنتك ، ولا الأرض إلا ما هو .  
فأنتك ففسد تعلوهم بالآية والحال ما قلناه

ومنى سألو عن الاستثناء وما وجه وكيف عاق بالثبوت قيل في الجواب  
المراد به القدر الذي يحاسبون فيه ، ويعمون الحاصل ، فهذا ظاهر ، وهذه هي  
الكلام في الجواب من هذه الآية

ومن قوى ما يعتمله المرحته :

قوله تعالى : **لَنْ يَكُونَ لَكُمْ شِرْكٌ بِهٖ** وبغير أن يشرك به وبغير ما دون ذلك إلى يشاء ،  
وتعلقهم هذه الآية من وجوه :

أحدها ، أنه لا بد من أن يكون التفضل مصراً أي قوله : **لَنْ يَكُونَ لَكُمْ شِرْكٌ بِهٖ** لا يشرك  
لن يشرك به ، وإلا لشيء من الكافر وأسلم وتقدم على ما كان عليه ،  
يجب تخراجه لا محالة ، وإذ ثبت أن التفضل مصراً في هذه الجهة ، وكذلك  
في (٢) الجهة الثانية (٣) أيضاً ، لتطابق اللفظ الاتيات ، وليوافي آخر الكلام  
أوله بمعنى ظاهر الآية أنه تعالى لا يعمر الشرك وبغير ما دونه تفصيلاً ،  
يصح عراده تفصيلاً عما دون الشرك نفس إلا الكسرة ، فإن الكسرة ، مع  
لا محالة وفي ذلك ما أوردناه ؛ فهذا وجه .

والثاني ، هو أنه تعالى علق عمران ما دون الله ،  
ما دون ذلك إلى يشاء والثبوت لا تدخل في عمران الصائر فإياها ،  
ما دون ذلك إلى يشاء والثبوت لا تدخل في عمران الصائر فإياها ،

حطب ما لصاحبها من الثواب ، فلا بد من أن يكون المراد من الكسرة دون  
ما بعد ما من الصائر ؛ ريد ذلك وصوحاً ، أنه لا عمل شيب لله تعالى ،  
والأنبياء إلى شيء ، كما يقال يبرق فلاناً فلا يولد إلا شاء ، لا ذلك إلا لأن  
ما يجب عليه لا محال للثبوت فيه ، بذات هذا ومعلوم أن الله عز وجل واجب عراده  
الكسرة تدخل تحت هذه الآية ؛ وكذلك الثواب لا يجوز أن يكون  
مراداً بالآية فإن (٤) عراده أيضاً من يجب ، فليس إلا أن يخص على الكسرة  
على الله الذي نقوله

والثالث ، أنه لا بد من أن أصاب في الآية الممران إلى منه يقال : **وَبِغَيْرِ مَا دُونَ ذَلِكَ**  
من يشمله ، والذي يتعلق به من المصرفة ليس إلا مصرفة أصحاب الكسرة دون  
الثواب وأصحاب الصائر ، فإن الثواب تنويه قد أزال ما استحق من الثواب ،  
وكذلك صاحب الصائرة باحتشابه الكسرة قد أزال عن نفسه ما استحق من  
الصائرة ، ولا حاجة إلى أن يرد من بعد الدعوة ، وهو إرادة  
ما يستحق المرء من لعمري ، ولا معصية ، وإلا في صاحب الكسرة  
دون (٥) من سواء .

والرابع ، هو أن قوله يعمر ما دون ذلك عام ، مشمول للصائر والكسرة  
جسماً ، ألا ترى أن القائل إذا قال : **مَا فِي كَيْفِيٍّ هُوَ لَعْلَانٌ عَمَّ جَمِيعَ مَا فِيهِ وَشَمْسٌ** ،  
حتى أن له أن يستثنى أي قدر شيء ، فيجب القضاء بأنه تعالى يعمر ما دون  
الشرك مصراً كلاً أو كبيراً

والخامس ، هو (٦) أن لفظة دون لا تشمل إلا ما قريب من الشيء دون  
ما بعده ، ألا ترى أن القائل إذا قال : **مَا أَلْفَ هَادُونَ لَيْسَ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ أَلْفٌ**  
والشريعة ، وبأن كان يجوز أن يريد به الألف وتسع مائة أو ما تحرى هذا الحزب

(٢) ووردت لأن

(٣) عراده من

(٤) عراده من

(٥) عراده من

(٦) السورة

(٧) من

(٨) وليس في

(٩) منه الجهة من

هذه هي الوجوه التي أوردوها في هذا الباب ، ونحن نجيب عن فصل  
فصل من ذلك ، بعد أن نجيب عن الشكل بجواب مقنع إن شاء الله تعالى  
اعلم أن مثبحارهم الله قالوا : إن الآية محمولة منقولة إلى الباري ، لأنه قال  
« وبغير ما دون ذلك لن يشاء » ولم يبين من الذي يعبر له ، فاحتمل أن يكون  
المراد به أصحاب السموات ، واحتمل أن يكون مراده أصحاب الكون ،  
مقسط (١) احتجاجهم بالآية .

وإذا شكك عن بيانه في قوله تعالى : « لن تعبتوا عيالاً ما تهون عنه  
يكثر عنتكم سيئاتكم » (٢) وعلى هذا فالجواب الذي للممثل (٣) عن هذه  
الآية : يالكع ، أما سمعت بيانه في قوله تعالى (٤) « لن تعبتوا عيالاً ما تهون عنه »  
الآية ، هذا أحد ما عنتهم به من الاستدلال بهذه الآية

وروجه آخر ، هو أن أكثر ما في الآية تجوز أن يعبر الله تعالى  
الشرك على ما هو مقرر في الفض ، وهو حلسا وقصة العمل سكا عوراً  
الله تعالى ما دون الشرك لن يشاء إذا سمعنا هذه الآية ، عبر أن عبوديات  
نقتنا من التجوز إلى القطع على أن أصحاب الكون يعمل بهم ما لا يقدرون  
وأنه سأل لا يعقر لهم إلا بالتوبة والإقامة

ومنى قيل : فاعلم العوالم أنك قد حججت بها في السنة ، ورواه  
« ومن بعض الله ورسوله لأن له نار جهنم خالدين فيها أبداً » ونحو قوله  
« ومن يعمل سوءاً يعر به ويزوره » « إلى من كسبه سيئته واحاطت بحطية  
فانزلنا أصحاب النار هم فيها خالدون » ونحو قوله « من لا يزال في جهنم »  
الآية ، إلى غير ذلك مما يكثر عدده .

وسود مدعاة الجدل إلى تفصيل الكلام عليهم في التناقض بهذه  
الآية ، فقول

بـ ما ذكرتموه أولاً ، أن التفصيل إذا كان مصرراً في الجملة الأولى يجب  
أن يكمل ، مصرراً في الجملة الثانية دعوى ، فما دليلكم عليها ؟

بـ قالوا لا إشكال في ذلك ، فمعلوم أن القائل إذا قال لا آكل العاكية  
عن الشبع ، آكل الخلد ، كان مراده وآكل الخلد على الشبع ، وكذلك (١)

هـ

و إن هذا ليس بواجباً ، فإن الشبع مذكور في الجملة الأولى  
مظهر به ، فلا يمح أن يكون مصرراً في الجملة الثانية ، وأن كذلك ما (٢) عن  
فيه ، فإن التفصيل غير مذكور في الجملة الأولى ولا مظهر فيها حتى يجب  
أن يكون مصرراً في الجملة الثانية ، بل يجب أن يفسر في الجملة الأولى دلالة ذات  
عليه ، ووجهة قامت به ، ووجه اقتضاه ، ولم يثبت مثل تلك الأدلة فيه فهو  
الذي فطن احتجاجهم من هذه الوجهة ، فليس يجب أن كان شيء مظهرراً  
في جملة الأولى من الكلام أن يكون مصرراً في جملة الثانية لا بدالة ، فإن  
فالملا قال لا أعصى أهل قرى سنناً وأعصى العلاء ، لم ينص قوله هذا  
كون العلاء من القرى ، بل يجوز أن يكونوا من (٣) البصرة أو غيرها من  
البيارات ، وكذلك هم ، وهذه الجملة (٤) أجيبا الحمية عن قوهم إن قول النبي  
صلى الله عليه وسلم « ألا لا يصل مؤمن بكافر » يجب أن يكون محولاً عن الحرم  
لأنه قال بعد ذلك : « ولا ذو عهد في عهده » ، فيكون المراد به ولا ذو عهد في

(٢) « إلى من كسبه سيئته »  
(٣) « العوالم » في س

(١) « إلى من كسبه سيئته »  
(٢) « العوالم » في س

(٣) « إلى من كسبه سيئته »  
(٤) « العوالم » في س

(١) « إلى من كسبه سيئته »  
(٢) « العوالم » في س



عنده مكافء ، لأن الكافر إذا كان مذكوراً في الجمله الأولى فلا بد من أن يكون مصرراً في الجمله الثانية لا محالة ، وإن يكون كذلك إلا والمراد بالكافر المذكور في الخبر الحرفي ، فالعلوم أن الذي يقتل مالهدي وإيما الذي لا يقتل مالهدي هو الحرفي

وقائنا إن قوله ألا لا يقتل مؤمن بكافر ، كلام مستقل بنفسه ، وليس يجب إذا كان فيه ذكر الكافر أن يكون ذلك مصرراً في الجمله (١) التي فيه (٢) لا محالة

وسد ، فهو كان اتصل بمصرراً في الجملتين جميعاً على ما ظنوه ، لوجب أن يظهر في الجمله الثانية ما يخالفه ، فيقول : ويصير مادون ذلك لخصي الكافر أن ساقص كلامه كما في قوله تعالى « فلا تقل لهما أف » (٣) فيه لا تعني طأه على الذئب ومعناه هي الشبه والعرب ، فيخرج أن يصح (٤) في « لا يجب لقوله فيقول : فلا تقل لهما أف وامرهما ، لأنه بعد كلامه في المناقصة ، كذلك كان (٥) يجب مثله ههنا ، ولهذا الوجه معنا من القول بدليل الخطاب ، وهذا هو عليه السلام « في سائمة الممركاة » (٦) لو دى على ماله (٧) كذا فيه ، لا يجب إذا قال : في سائمة الممركاة وفي المعقود أيضاً ركاه أن يصح كلامه ، لأن مناقضه هي (٨) أن شئت بحسر الكلام ما ، في قوله أو متى ما أنته ما أنته بأوله ؛ وعلى دعمهم هذا ، لو قال : في سائمة الممركاة ، كان قد أنته

ركاه في السوائم بالظاهر ، ونعاه عن المعقود بدليل الخطاب ، ومتى قال سدم في المعقود أيضاً ركاه ، كان (٩) ثبت أنه يكافئ ما معناه قوله ، وهذا صريح لخاصة على ما ذكرناه كذلك في هذه المسألة التي نحن بصدد

وسد ، فهو كان الأمر على ما ذكرتموه ، لسكان يجب أن لا يصير الله تعالى حادس الشريك ماقتوه ، لأنه وعد أن يعمره بمصلاً ، وعلوم خلافه ؛ فهذا هو الكلام على الوجه الأول

وأما ما ذكرناه ثانياً ، من أن الواجب لا يعلق بالمشيئة ، فلا يصح ؛ لأنه كما مراد الفصل ويعلق بالمشيئة ، فقد مراد الواجب ويعلق بالمشيئة ، وعلى هذا قوله تعالى « ويعطي المنافقين إن شاء أو يبوء عليهم » معنى قوله « أو يبوء عليهم » ناشئة ، مع أنه إما أن يرد به قول النور أو المصنف لقوله ، وأي ذلك كان فهو واجب عليه ، فصح أن يعلق الشيء بالمشيئة لا يقدح في وجوبه بغيره من سداً لخص من الكلام لإيهم على السمع ، وذلك بما لا مانع مع منه إذا معنى به الصلاح ، ويظهره قوله تعالى (١٠) « وأرسلناه إلى عائلة ألف أو يزيدون » أي أيهم على السمع لما كان الصلاح معنى بهم (١١) لا يصحوا (١٢) كم كانوا

وأما ما قلناه ثالثاً ، من أنه أصاف المصرا إلى نفسه ، فالذي له ولأجله جار ذلك (١٣) الإصافه ، هو أنه معنى لما كان هو معاقب ، وكان هو الذي لا يختار أن يعاقب للكلف المعقود التي كان يستحقها من قبل ،

- |                     |                    |
|---------------------|--------------------|
| (١) كراهه ، في معنى | (٢) الإصرار ، ٢٣   |
| (٣) سدم ، في معنى   | (٤) ذلك ، و معنى   |
| (٥) معقوده ،        | (٦) الذي ، في ركاه |
| (٧) ذ و             | (٨) هو ، و معنى    |
| (٩) معناه ، و معنى  |                    |

- |                     |                             |
|---------------------|-----------------------------|
| (١٠) معقوده من معنى | (١١) فقد ، و معنى           |
| (١٢) معقوده من معنى | (١٢) الصافات ، ١١٢          |
| (١٣) بأن ، و معنى   | (١٣) يطهروا أنفسهم ، و معنى |
| (١٤) ذلك ، و معنى   |                             |

لم يمنع أن يصعد إلى نفسه سواء كان واجباً أو من باب التخصيص ، وعلى هذا صرح قوله تعالى : « **وَأَنى لظفار أن تلبس وأنى وعجل صلتها لم تهتدى** » فاصاب النهران إلى نفسه ، مع أنه واجب عليه فكيف يصح ما قالوه ؟

ومتى قيل : إن استعمال النهران في هذا الموضع محال ، قلنا : إن ذلك لا وجه بخصيه ، وكيف يقال إنه محال في هذا الموضع ، مع أنه بطرد على هذا الموضع في غير هذا الموضع

وأما ما قالوه راجعاً من أن « **ما** » عام <sup>(١)</sup> ، فإنه وإن كان كذلك ، إلا أنه لا يجوز أن يعم بها لأنه قال في آخره : « **من يشاء** » فيجب أن يكون المراد به وسر يعمس مسكنى ما دون الشرء ، وخرى في ذلك أخرى هو « **الماثل** » لا أعطى الزبدى شيئاً ، وأعطى الصبر من أشاء ، فكأنه يريد به « **ما** » دون العوم ، فكذلك <sup>(٢)</sup> فيها .

وأما ما قالوه حاكماً ، من أن لفظ دون ، إنما تستعمل في ما قرب من الشيء ، دون ما بعده ، فلا يصح : لأنه يجوز استعماله في الموصوفين « **ما** » ، ولهذا فإن أحداً إذا قال : **السلطان** من دونه في بلد كذا ، لم يمتنع من أن « **ما** » في شدة ولية لم يجب <sup>(٣)</sup> أن يريد به السلطان وورثه ، بل يريد به من « **ما** » من الأكابر والأصاغر ، وإذا كان هذا هكذا فقد سقط تمامهم بالآلة « **ما** » الوجوه ، وثبت أن المراد بها التائب وصاحب الصيرة على ما ذكرناه .

وأحد ما يستلزم به ، قوله تعالى : « **إن الله يفتقر الذنوب جميعاً** » ، وهو « **ما** »

أنه لا ينق لکم بظاهر الآية ، لأن ظاهرها يقتضي أن يعر الله تعالى <sup>(١)</sup> الذنوب كلها سواء كان دماً لكفرة أو القسفة

ومتى قالوا : إن الكافر مستثنى منه بقوله « **إن الله لا يفتقر أن يشره** » قلنا ، فكذلك الفاسق الرسك الكبر المصير على ذلك مستثنى منه بقوله : « **إن تعبدوا كياتر ماتون عنه** » الآية <sup>(٢)</sup> . وعلى أن ما قالوه إيراد للكسب بالفتح ، وذلك لا يحس من الله تعالى ، فيجب أن يكون المراد به أنه يعر الذنوب جميعاً بالثبوت ، وعلى هذا فالعصية « **وأيبوا إلى ربكم** » وأكنه بقوله : « **من قبل أن ياتيكم العذاب ثم لا تنصرون** » ؛ فلو أن المراد به « **ما** » ذكرناه ، وإلا كان لا يكون قوله حل وعز : « **من قبل أن ياتيكم العذاب** » معنى ، ومتى قالوا : إن المراد بقوله « **وأيبوا** » الإناية إلى الإسلام لا الإناية التي هي التوبة ، بدليل الآيات التي ذكرها الله تعالى عنه ، بحرفه « **واسلموا لمن قبل أن ياتيكم العذاب** » إلى قوله « **ليس في جهنم مثوى للمتكبرين** » قبل لم إلى الإناية تحتل أن تكون إناية إلى الإسلام ، ويحتمل أن تكون الرجوع عن <sup>(٣)</sup> للمصية ، في خصه بالرجوع إلى أحد الوجهين دون الثاني ، فقد خصه بغير دلالة . ومتى قيل : ليس « **ما** » ألقا في المصوم ، حتى يقال : إنكم قد خصتم <sup>(٤)</sup> من دون دلالة ، وإنما هو من باب ما يقال : إن العبارة الواحدة أريد بها معنيين مختلفين ، فكيف يصح سكم ذلك ؟ قيل له : الإناية إذا كان يراد بها الرجوع ، وذلك يحتمل أن يراد به <sup>(٥)</sup> الرجوع إلى الإسلام ، وأن يراد به <sup>(٦)</sup> الرجوع عن

(١) محدوده من أ (٢) محدوده من أ

(٣) مصومه من أ (٤) من أ

(٥) حصومه من أ (٦) بها من أ

(٧) بها من أ

(١) محدوده من أ (٢) محدوده من أ

(٣) كذا من أ (٤) من أ

(٥) من أ

العصية ، فإن كل واحد منهما رجوع إلى الله تعالى ، ثم يمكن لتخصيص  
الوجوبين دور الثاني وحده .

وأخيراً يستقر به قوله تعالى « وَإِنْ رَجَا لَكُمْ مَضَرَةٌ لِلنَّاسِ عَلَى أَنْفُسِهِمْ »  
قالوا : سبب أنه سفر لثقله في حال ظاهري ، وفي ذلك ما حري به

وحواسنا عن ذلك ، أن الأحدث جدهم الآية لا يجوز بالاتفاق ، لأنه  
لا عبرة حتى التمس ودلالة لا يجوز على الله تعالى فلا بد من أن يكون  
هو بهدم العبد في حقه .

فإن في قوله تعالى « وَمَنْ يَتَّبِعِ الْآيَةَ يَجْعَلْ لَهُ اللَّهُ مَخْرَجًا »  
في الآية معنى السمو ، ونحن لا نعلم

فإن في قوله تعالى « وَمَنْ يَتَّبِعِ الْآيَةَ يَجْعَلْ لَهُ اللَّهُ مَخْرَجًا »  
معنى السمو ، ونحن لا نعلم

ومتي ظنوا (٢) ، ليس يجوز أن يسيء الله ، لأنه يسيء حوا  
صدد تأويلكم

فلما : ليس تتسع أن يسيء الله ، فإن يسيء الله  
الإصابة يسيء ظاهراً على بوجه ، وكيف يصح أن يسيء الله ،  
أن الظالم اسم مشتق غير منقول من اللغة إلى الشرع ، فيجوز أن يسيء  
وعبر الجانب ، وعلى هذا قال آدم عليه السلام . رت ظلمنا أنفسنا الآية (٣)

بصه ظاهراً وإن كان قد ناب وقال موسى عليه السلام . « ربي انظر ظلمي نفسي  
فإن ظلمي » (١) فصر له على توبته

غير أن لا نطابق حد اللفظ على التائب لأنه يوم الخطأ ، ويقضي استحقاقه  
للدنم وهو غير مستحق للدنم ، وإذا كان الذي له ولاجه لم يحرم ولو اختلف أن يصف  
الذائب بأنه ظالم هو ما ذكرنا من إيهامه الخطأ ، وذلك مرجوع عن كلام الله  
حل ذكره ، لما قد ثبت علته وحكته ، لم يتنع أن يصده الله تعالى ، إذ لا يريد  
به إلا لئلي الصحيح ، ويرى ذلك على قوله تعالى . « وَبَعَثْنَا آدَمَ مِنْهُ هَوًى » (٢)  
فكيف أنه جازله إجماعاً فلفظ العاصي على آدم لثبوت حكته حل وعبر ، لأنه  
لم يرد به (٣) إلا لئلي الصحيح دون الفاسد ، ولم يجر فاذ ذلك لما ثبت سكنت ،  
تلك هي ، فهذا تمام القول في هذه الآية

وأما : « وَمَنْ يَتَّبِعِ الْآيَةَ يَجْعَلْ لَهُ اللَّهُ مَخْرَجًا » لا يصح أن لا يصح  
الذي تكتب وولي ، وفافس لم يكتب ولم صون ، فيجب أن لا يفتى على  
أحد الذي حول وحواسنا عن ذلك ، لا بد لكم بظاهر هذه الآية ، لأن ظاهر  
الآية معنى أن لا يصح ما قصصاً وأمر لا يصحون ملك ، وعلى أن في الكفر  
ما لا يكون تكديماً نحو الزنا من يذنب رسول الله صلى الله عليه ، وهو  
الاستعداد (٤) ما أشبه (٥) أو العبر أو غير ذلك ، فيجب في الكافر الذي هذا  
مبطل أن لا يصل النار ، وقد عرف حلاله

وأما : « وَمَنْ يَتَّبِعِ الْآيَةَ يَجْعَلْ لَهُ اللَّهُ مَخْرَجًا » سكره ، ما كثر فيه  
أن (٦) لا يصل تلك النار إلا الأتقياء الذين يكذبون ، فإن أين أنه لا يجوز أن

(٢) سورة طه ١٧٤

(٣) محذوف من ص

(٤) محذوف من ص

(٥) محذوف من ص

(٦) محذوف من ص

(٧) محذوف من ص

يصلى الفاسق سيدها من الشيطان ، فصل ما ذكرناه ، وعلى أن هذه الآية  
بمعنى الإعراف ، لأن الله تعالى متى أتحد وعلم أنه وإن أتى بكل شيء ،  
والعقل كل مبلغ لا يصلح بالدار ، كان ممدى على التفسير وعرفت ،  
ودلت لا يجوز على الله تعالى .

وهو قيل : إن الإعراف يراد بالخوف من أن يعاقبه في الموت ،  
وغيره من أنواع المعونات ، فإنا إن هذا جرح لإجماع ، لأن الآية  
على أن من استعنى المعونة إذا لم يعاقبه الله تعالى ، سار في دار الآخرة ، لا ما  
خارج النار .

وعلى أن شيئا أما للبدل ، ذكر أن الآية تدل على الكافر والناسي  
لأن قوله « بولى » يجوز أن يكون المراد به (١٢) الفاسق ، غير أن هذا الكلام  
يصعب من طرق الترتيب .

ومما يستكون به قوله تعالى « ولا تبأسوا من روح الله انه لا ينسى من  
روح الله الاتقون الكافرين » فإلزام الآية بدلالة على أن الله تعالى  
يكون آيسا من روح الله إنا هو الكافر دون الفاسق .

وحواضا ، إن اليأس (١٣) المذكور في الآية ، هو إكثار الكافر ،  
فأكثر ما نصبه الآية أن الفاسق لا يشكره (١٤) ، ونحن لا نقول إنه كافر ،  
بمعنى التمتع به .

فإن قيل إن هذا يخص من دون دلالة ، قيل له : إن الآية  
للأدلة (١٥) الدالة على ، وهي عموميات لا تعد .

فإن قيل إن هذه الآية تدل على أن يحمل على عموميات الوعيد أولى من أن  
يحمل على عموميات الوعد على هذه الآية ، فيجب أن يرد فيه ، فقد وصف  
لأن موته واحداً ، قيل لهم إن الدلالة قد دلت على أن الفاسق شئ من  
الله يوم القيامة لا محالة ، فلم يكن بد من أن يحمل النص (١٦) المذكور في الآية  
إلى كافر الحقة والنار ، فقد ما قاله .

وقد قالت النجاشية ، لو أمكن الاستدلال بعمومات الوعيد بالاحد مظاهرها  
من مثله قوله تعالى « ومن لم يحكم بما أنزل الله فاولئك الكافرون »  
أدغم بدلت ، وأشير إلى هذا الكلام رغم أن قولهم من لم يحكم بما  
أنزل الله هو كافر ، وثبت دخول في مذهب الخوارج ، وأنهم لا يقولونه  
أمر صوته مذهب ، قيل له : إنما (١٧) حصصنا هذه الآية لدلالة دلت عليه وحجة  
الآية ، ولم نتم مثل الدلالة في عموميات الوعيد ، وليس يجب إدراجها عاماً  
في اقتضائه ووجه أوجه ، أن يخص كل عام في كتب الله تعالى ، وإن لم  
يكن له دلالة .

وبعد ، فإن قوله تعالى أنزل الله عام ، كما أن قوله ومن لم يحكم بما  
أنزل الله أن كل من لم يحكم بجميع (١٨) ، أنزل الله هو كافر ، وعن هكذا (١٩)  
، فعلى هذه الطريقة يحرى الكلام (٢٠) في هذا الباب .

اصل في الشفاعة

ووجه اتصاله بباب الوعيد ، هو أن هذا أحد شبهة الرحمة الذين يوردون  
ألفاظاً في القول بدوام عذاب الفاسق ، ورحمة القول في ذلك ، هو أنه لا خلاف

(١٦) لا آيسا ، في ص  
(١٧) بهذا ، في ص

(١٨) الآيسا ، في أ  
(١٩) ما ، في أ  
(٢٠) القول ، في ص

(٢١) أراد ، في أ  
(٢٢) يسكرها ، في أ

(٢٣) العبد ، في ص  
(٢٤) الإيسا ، في أ  
(٢٥) لا آيسا ، في ص

بين الأعمى ، أن سمعه الذي صلي الله عليه به بركة ، وبعثنا خلاصاً ،  
نبت من ؟

فقدنا أن الشاعة للتشخيص من المؤمنين ، وعند المرحمة بها لعمري .  
أهل الصلاة

ومح قبل الاشغال بالدلالة على صحة ما احتزناه من للذهب .  
الشعاع

علم أن شعاعه في نفس الله ما حوده من الشع الذي هو .  
مكتن صاحب الحاشية بالشعيع صار شعاعاً

وأما في الإصلاح ، فهو مسألة الميراث يتبع غيره أو أن يدفع عنه .  
ولابد من شعاع ومشعوع له (١) ومشعوع فيه ومشعوع إليه . وقد  
منه ، إن للشعوع إليه إذا أجاب الشعيع هل يكون مكرماً له أم لا ،  
فيه ، أنه (٢) يكون مكرماً له ، لأنه لابد من أن يكون قد قصد بالإحسان ،  
وإلا ، يكن اتصاله تلك النعمة إلى الغير . ودفعه تلك التعرر لشعاعه

إن ثبت هذا ، فالذي يدل على ما ذكرناه ، هو أن شعاعه الذي  
ماتوا (٣) على القسوف ولم يتوبوا (٤) بترن (٥) معركة الشاعة من قتل ولد الله  
ونصد فلا آخر حتى يقتله ، هكذا أن ذلك تنجح فكذلك هم ما هذا ،  
فأصق النعماء .

والذي يذهب إليه أبو هاشم ، هو أنه نحن الشاعة مع استمرار المذهب على  
لذهب كحال المعوي (١) ، ولعل الصحيح في هذا الباب (٢) ما احتاره فاصي  
القصا

وأحد ما يدل على ذلك أيضاً ، أن (٣) الرسول إذا شمع لصاحب الكبرياء  
فلا يخلو ؛ إما أن يشمع ، أولاً ؛ فإن لم يشمع ، محرلاً ، قدح يا كرامه ، وإن شمع  
فيه لم يجر أيضاً لأننا قد قلنا على أن ثمة من لا يستحق الثواب فيجب ، وأن  
للكلف لا يدخل الجنة فضلاً

وأيضاً ، فقد دس الدلالة على أن المعوي تستحق عن طريق الدوام ، وكيف  
يخرج العاصق من النار شعاعه التي عليه السلام ، على ما تقدم ، وما يدل على  
ذلك قوله صلى الله عليه وآله : « ما لا يجزي نفس عن نفس شعاعه » (٤) الآية ، وقوله صلى الله عليه وآله  
« ما للتائب من حميم ولا مطيع بطاعه » (٥) فائدة تعالى في أن يكون له من شعاع  
الجنة ، فلو كان النبي شعاعاً للجنة ، لكان لا أجل وأعظم منه .

ويدل على ذلك أيضاً قوله تعالى : « فالتفت فلان في النار » وقوله  
« ولا يشعرون إلا أن هموم » .

وتد أورد رحمه الله بعد هذه الجمل الكلام في فائدة الشاعة وموضوعها .  
وحدة ذلك أن فائدة الشاعة رفع مرتبة الشعيع ، والدلالة على مرتبة من  
لشعوع .

وأما موضوعها فقد اختلف الناس فيه ، فثبتنا أن موضوع الشاعة هو

فائدة ذلك  
وموضوعها

- (١) بمجموعة من من
- (٢) بترن (٤) بترن (٥) معركة الشاعة من قتل ولد الله
- (٣) هو أن ، في من
- (٤) هو أن ، في من
- (٥) هو أن ، في من
- (٦) هو أن ، في من
- (٧) هو أن ، في من
- (٨) هو أن ، في من
- (٩) هو أن ، في من
- (١٠) هو أن ، في من
- (١١) هو أن ، في من
- (١٢) هو أن ، في من
- (١٣) هو أن ، في من
- (١٤) هو أن ، في من
- (١٥) هو أن ، في من
- (١٦) هو أن ، في من
- (١٧) هو أن ، في من
- (١٨) هو أن ، في من
- (١٩) هو أن ، في من
- (٢٠) هو أن ، في من
- (٢١) هو أن ، في من
- (٢٢) هو أن ، في من
- (٢٣) هو أن ، في من
- (٢٤) هو أن ، في من
- (٢٥) هو أن ، في من
- (٢٦) هو أن ، في من
- (٢٧) هو أن ، في من
- (٢٨) هو أن ، في من
- (٢٩) هو أن ، في من
- (٣٠) هو أن ، في من
- (٣١) هو أن ، في من
- (٣٢) هو أن ، في من
- (٣٣) هو أن ، في من
- (٣٤) هو أن ، في من
- (٣٥) هو أن ، في من
- (٣٦) هو أن ، في من
- (٣٧) هو أن ، في من
- (٣٨) هو أن ، في من
- (٣٩) هو أن ، في من
- (٤٠) هو أن ، في من
- (٤١) هو أن ، في من
- (٤٢) هو أن ، في من
- (٤٣) هو أن ، في من
- (٤٤) هو أن ، في من
- (٤٥) هو أن ، في من
- (٤٦) هو أن ، في من
- (٤٧) هو أن ، في من
- (٤٨) هو أن ، في من
- (٤٩) هو أن ، في من
- (٥٠) هو أن ، في من
- (٥١) هو أن ، في من
- (٥٢) هو أن ، في من
- (٥٣) هو أن ، في من
- (٥٤) هو أن ، في من
- (٥٥) هو أن ، في من
- (٥٦) هو أن ، في من
- (٥٧) هو أن ، في من
- (٥٨) هو أن ، في من
- (٥٩) هو أن ، في من
- (٦٠) هو أن ، في من
- (٦١) هو أن ، في من
- (٦٢) هو أن ، في من
- (٦٣) هو أن ، في من
- (٦٤) هو أن ، في من
- (٦٥) هو أن ، في من
- (٦٦) هو أن ، في من
- (٦٧) هو أن ، في من
- (٦٨) هو أن ، في من
- (٦٩) هو أن ، في من
- (٧٠) هو أن ، في من
- (٧١) هو أن ، في من
- (٧٢) هو أن ، في من
- (٧٣) هو أن ، في من
- (٧٤) هو أن ، في من
- (٧٥) هو أن ، في من
- (٧٦) هو أن ، في من
- (٧٧) هو أن ، في من
- (٧٨) هو أن ، في من
- (٧٩) هو أن ، في من
- (٨٠) هو أن ، في من
- (٨١) هو أن ، في من
- (٨٢) هو أن ، في من
- (٨٣) هو أن ، في من
- (٨٤) هو أن ، في من
- (٨٥) هو أن ، في من
- (٨٦) هو أن ، في من
- (٨٧) هو أن ، في من
- (٨٨) هو أن ، في من
- (٨٩) هو أن ، في من
- (٩٠) هو أن ، في من
- (٩١) هو أن ، في من
- (٩٢) هو أن ، في من
- (٩٣) هو أن ، في من
- (٩٤) هو أن ، في من
- (٩٥) هو أن ، في من
- (٩٦) هو أن ، في من
- (٩٧) هو أن ، في من
- (٩٨) هو أن ، في من
- (٩٩) هو أن ، في من
- (١٠٠) هو أن ، في من

لكي يعمل شعوع له إلى حاجته ، ثم أن حاجته إن أن يكون صفاء له .  
مال وحشة وتمبير وخلعة ، أه ضرر يدهم عنه .

وقد حثب (١) في ذلك بر حنة ، وقاب . من موضوعها إنه هو مع "م"  
عن شعوع له لأعبر ، وذلك ظاهر المقادير في الوريث مثلاً كما يشعرون في نفاذ  
يزيل عن حاجب من حدة الضرر ، فقد مشع بجمع عليه ويبره من حاجب ،  
فقد مبطوه .

ومنى قيل إن الشععة التي هدم سدوداً ترجع إلى ما ذكره ، فإن . . .  
ولم يصبر ، فخطأ منه . فكان لا يكون للشعة في دفع مرسه وبه . من  
عبره معنى

قلنا : إن هذا نصف ولا وجه له ، بل لو جعل الأصل في هذا النصف النعم  
ورجع دفع الضرر إليه ، لكان أولى وأوجب .

فجعل لك هذه الحقبة التي في الشععة ناسه فيؤمنون دون الفاسد من أفع  
التملة ، خلاف ما نقله المرحلة .

وقد تلقوا في ذلك بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : " ما من  
لأهل الكفاية من أمي " وقالوا : إن النبي صلى الله عليه وسلم قد من على . . .  
مذهبنا إليه

والجواب ، أن هذا الخبر لم يثبت صحته أولاً ، ولم يصح فيه (٢) منقول . . .  
بالإحد من النبي ، ومبألتنا طريقها العلم ، فلا يصح الاحتجاج به

(١) حاشية في عن

(٢) داود ح ٢١ ، الترمذي لم يلقه ١١ ، ابن حبان ٢١٤ ، ابن ماجه وحده ٢٢

(٣) ١٠٠ ، ١٠١ من

ثم . . . من بأخبار روي عن النبي (١) صلى الله عليه وسلم (٢) في باب  
الوعد ، نحو قوله : " لا يدخل الجنة عام ولا مدس حمر ولا غاي " (٣) وقوله :  
" من قتل بحسنة عديده فديده في مده تحسها عليه يوم القيامة في مراحم من بعد تحسها " .  
إلى غير ذلك ، فليس بأن يوجد عب أو دونه أولى من أن يوجد عب وبه ،  
فوجب أطرافها جميعاً ، أو جعل أحدهما على الآخر ، فحسبه على ما يقتضيه  
كتاب الله وسنة رسوله (٤) ، وقول : " أراد به شعاع لأهل الكفاية من أمي  
إدناؤهم " وسى قالوا : إن النائب في معنى من شعاعه ولا فائدة فيه ، قد من  
كذلك ، فإن ما استعمل النائب من التولاب قد انحطت بارسكايه الزكيرة ،  
ولا يوافق إلا مقصداً ما قد استعمله بأسوه ، وقد حاجه إلى (٥) ففعل  
عليه (٦) من قالوا : إن ذلك شيء ، قد وعد (٧) الله به حيث يقول : " ويريدهم  
من فضله " فلا يثبت للشعاعة والمحال ما ذكره (٨) نائير

قلنا : إنه تعالى لم يذكر أنه يريد من فضله دون شعاعة النبي صلى الله عليه  
وسلم ، فلا يحسن تخویر أن يكون الفعل هو هذا الذي قد وعد . . . بل لا يمنع  
أن يفعل به يومئذ آخر من الفعل ، ففعله أصبح عب بأسوه . وقد قال  
نحوه لمقابل إن الشععة مما ناسب لأصحاب الصدور وذلك لا يصح ، لأن الصغار  
تجمع مكفرة في حسب الطاعات

(١) ما جاءه الزقبي معنوف من أ

(٢) ابن ماجه أخرجه ٢ ، ابن حبان ٢٢٢ ، سأل ركاه ٦٩ وغيرهم . ويرد  
أخباره على أنه حاج من . . . أن ذلك مبرر . . . من عن ذلك على وجه  
لا يصلح لها .

(٣) بيه ، في عن

(٤) وقد ، في عن

(٥) أن يفتح له فيفصل عنه

(٦) ذكرناه ، في عن

فإن قيل - إن النبي صلى الله عليه وسلم شفع بعد ما قد انحط صيغته من الثواب ،

فيلزم أن ذلك قد انحط وبطل وخرج من أن يحق ، فكيف يصح عوده ، شفاعته ؟ ثم يقال هؤلاء الذين أنعم الله عليهم على قلوبهم ، جعلنا من أهل الشفاعته ، ولو كان الأمر على ما ذكرتموه لكان يجب أن يكون هذا الدعاء (١) دعاء لأن نعمهم الله تعالى (٢) من الصائق (٣) وذلك حجب

فإن قالوا - أنس أن (٣) الأمة قد انتهت على هذا فقد انعقد على قلوبهم حجب من الثواب ومن أهل التوبة ، ثم لم يلزم أن يكون هذا الدعاء لا يحلهم فساداً لمعروفين ، فهلا جاز مثله ههنا ؟

قلت - إن من الموصفين فرقاً لأن عدكم أن الشفاعته لا يصح ولا تنفع ، معي إلا بعد أن ، فسؤال الله تعالى ودفعه حتى نعمته من أهل الشفاعته دعاء حتى نعمته من أهل الصواب ، ونفس كذلك الحال في قولنا اللهم ارحمنا ، الثواب ومن أهل التوبة ، لأن هذا القول حسن من أصحاب الصدوق (٤) كحقيقاً ، حتى يحسن من الأنبياء .

وأما ما من سيء نعمته من المصائب إلا ويحور أن يقع فيه ما هو معصية ، ورد كان ذلك محوراً ، حسن ما الدعاء بهذه الدعوة ، ولو بعد الدعاء بأن نعمته الله تعالى من لتعطيل الأفعال القبيحة والمخالفات ، فلو بعد قد ذكر ، أن التوبة قد تحسن عما لا يقيح أصلاً ، ونفس هكذا حال .

عندكم ، فإن النبي صلى الله عليه وسلم لا بد من أن يعلم أنه إن لم يشفع له ، فليقبل الله تعالى (٥) بما لو سكب من السكبان .

على أن عرس الأمة بهذه الدعوة لو ثبت انقائهم عنها ، أن يسهل الله لهم السيل إلى التوبة بالانطاف أو ما جرى مجرى ، ما هو عوهم تلك الدسوس ، ولا يمكنهم أن يكتبوا عليها بهذا السكب ، فأنزل ما لم يكن من أهل الكثرة لأنفس شفاعته على موضوع دعائهم ، ويقال لهم أيضاً ما قولكم فمن حجب بطلان امرأته ، أنه (٦) بعمل (٧) ما يستحق به الشفاعته ؟ أنس يدعي أن يركب الكثرة ، ويصير من أهل الفسوق والفساد ولا بد من تلا ، وحديثك (٨) من مذهب (٩) هذه حاله فساداً على هذه الطريقة يحرم الكلام في هذا الباب .

(١) لو في من

(٢) أن في من

(٣) صديق في من

(٤) معدومة من أ

(٥) لا يدل في من

(٦) صديق في من

(٧) الداعي في ١

(٨) معدومة من من

الأصل الرابع

المستزادة بين المنزلةين



## الأصل الرابع

وهو الكلام في التركة بين المترشحين<sup>(١)</sup>

مفضل

اعلم أن هذا الفصل كلام في الأسماء والأحكام ويلقب بامثلة بين  
المترشحين

رسمي بالأسماء  
والأحكام

ومعنى قولنا - إنه كلام في الأسماء والأحكام - هو أنه كلام في أن صاحب  
الكبرى له اسم بين الأسماء<sup>(٢)</sup> وحكم بين الحكمين<sup>(٣)</sup> لا يكون اسمه  
اسم الكافر ، ولا اسمه اسم المؤمن ، وإنما يسمى غائباً . وكذلك فلا يكون  
حكمه حكم الكافر ، ولا حكم المؤمن ، بل مرد له حكم ثالث ، وهذا الحكم  
الذي ذكرناه هو صف يلصق بامثلة بين مترشحين بين صاحب الكبرى  
له ميراثه فمحلله بهذان الله تعالى ، هلكت ميراثه ميراثه<sup>(٤)</sup> الكافر ولاميراثه المؤمن ،  
بين له ميراثه نسباً

إذا كنت عبداً ، فأعلم ، أن المكلف لا يخلو حاله من أحد أمرين : فإما أن  
يكون مستحقاً للثواب ، أو يكون مستحقاً للعقاب ، فإن كان مستحقاً للثواب  
فهو من أولياء الله ، وإن كان مستحقاً للعقاب فهو من أعداء الله تعالى .

ثم إنه إن كان مستحقاً للثواب فلا يخلو : إما أن يستحق الثواب العظيم ،  
أو يستحق ثواباً دون ذلك ؛ فإن استحق الثواب العظيم فلا يخلو : إما أن يكون

(١) سبق أن أشرنا إلى هذا الأصل وما أغتره بين الحكمين من خلاف .

(٢) حكمين ، أي من

(٣) اسمين ، أي من

(٤) ميراثه ، أي من

من بي آدم ، أو لا يكون<sup>(١)</sup> فإن لم يكن من بي آدم فإنه يسمى ملكاً ومتركة  
وما يجري هذا الجري وإن<sup>(٢)</sup> كل من بي آدم ، سى<sup>(٣)</sup> نيكاً ومصطفى  
ومختاراً ،<sup>(٤)</sup> إلى غير ذلك

وإذ استحق ثواباً دون ذلك ، فإنه سى مرمياً رآ شيئاً صالحاً ، سواء  
كان من الجبل أو من الإرس

وإن كان من أعداء الله تعالى ، فلا يغفل إيماناً يكون مستحقاً للعقاب  
العظيم ، أو لعقاب دون ذلك

إن كان مستحقاً للعقاب العظيم ، فإنه يسمى كافراً ، والكفر أنواع من  
ذلك المعلق ، وهو أن سر صاحبه خلاف ما يظهره ، ومنه الارتداد ، وهو  
أن يكون كان مؤمناً<sup>(٥)</sup> ثم خرج عن إلى الكفر ، ومنه اليهود والنصر  
والتمس ، وسداد ذلك وشرحه يطول

وإن استحق مثلاً دون ذلك سى<sup>(٦)</sup> طامعاً

ولما اقتضت هذه الحقة التي تقدمت أن يذكر حصصاً للذبح والقيم ، والمنعم  
والنجيل ، والاستعفاف والإهانة ، والنواب والمقاب ، والوالاة والامدانة  
أشدر حة الله بكلم عليها وأكثرها قد ندم ، غير أنا نجمعها<sup>(٧)</sup> أهمها ، فنقول  
إن<sup>(٨)</sup> الذبح هو كل قول سى من عظم حال المير ، فهو إذن قول وقع<sup>(٩)</sup>

الذبح

على وجه دون وجه ، وكل وجه ، ونحو على وجه دون وجه فلا بد أن<sup>(١)</sup> يقصد  
كل من كونه الكلام حراً ، فإنه لما حار أن يقع حراً وحار أن يقع ولا يكون<sup>(٢)</sup>  
حراً ، لم يكن بد من قصد له والمكانه صار حراً .

ثم إن الذبح على صريين : أحدهما ، ضرب مدح يستحق بالطريق الذي  
يستحق به<sup>(٣)</sup> الثواب ، وذلك نحو مدح المستحق على أداء الواجبات  
 واجتناب المقبحات ، والثاني ، مدح لا يستحق هذه الطرحة وعلى هذا الوجه ،  
وذلك كالمدح على<sup>(٤)</sup> أسواء الأوصياء وحسن الوجه والقند والقامة وغير ذلك

وأما المدم ، فهو قول سى من اصباح حال المير ، ويعتبر فيه القصد  
كأى المدح

وهو أيضاً على وجهين أحدهما ، يستحق على الطريقة التي يستحق بها  
العقاب ، وذلك كالذم المستحق عن الإسلال بالوسايتو الإقدام على المقبحات ،  
والثاني ، لا يستحق على هذه الطرحة ، وذلك بمحو الذم على دمه لحقة والشكل  
والعرج وما شاكل ذلك

وأما المنظلم والاستعفاف فهما كالمدح والذم سواء ، غير أنهما إعمال<sup>(٥)</sup>  
تتملان في القول والفعل معاً ، والمدح والذم لا يتملان إلا في الأقوال

وأما النجيل فهو رفع مرتبة المير ، فهو إذن مخالف للذبح والبطيم ، ولهذا  
لا يقال فلان يجهل الله تعالى كما يقال ينظمه ويحده ، لما كان المرح به

- |                        |                    |
|------------------------|--------------------|
| (١) هو أن يقصد ، أى من | (٢) لا يقع ، أى من |
| (٣) بها ، أى من        | (٤) ر ، أى أ       |
| (٥) معدومة من من       |                    |

- |                  |                     |
|------------------|---------------------|
| (١) معدومة من من | (٢) ولدا ، أى من    |
| (٣) يسمى ، أى من | (٤) ما شاكل ، أى من |
| (٥) سماً ، أى من | (٦) يسمى ، أى من    |
| (٧) محبة ، أى من | (٨) معدومة من من    |
| (٩) معدومة من من |                     |

إل رفع عبرة الغير وذلك في الله غير متصور ، وليس كذلك المدح ، والثناء  
فإنه ليس بأكثر من قول أو فعل ينشأ عن عظم حال الخير ، فيتأتى في الله  
سألى وفي غيره .

التوب

وأما التوب ، فهو كل رفع مستحق على طريق التعظيم والإجلال ، ولا  
من اعتبار هذه الشرائط ، ولو لم يكن منفعة وكان مصرة لم يكن ثواباً ، ولو  
لم يكن مستحقاً لم يتصل عن التعصل ، وكذلك ولو لم يكن مستحقاً عن  
التعظيم والإجلال لم يتصل عن العوض ، وإذا حصل هذه الشرائط  
فهو ثواب .

ثب

وأما العقاب ، فهو كل ضرر محض يستحق على طريق (١) الإلزام  
والنكال . فلا بد (٢) من أن يكون ضرراً ، لأنه لو كان منفعه لم يكن عقاباً  
وكذلك ولو لم يكن مستحقاً لم يتصل عن العظم ، وهكذا فلو لم  
يكن مستحقاً والنكال (٣) لم يتصل عن حدود التي يحد على الله  
هذه الآلام والمصائب النازلة من جهة الله تعالى

السؤال

وأما الواو (٤) فهي (١) معاملة من الولاية ، والولاية قد تذكر و  
النصرة ، كما قال الله (٥) تعالى : لا مؤمن لهم ، (٦) أي لا ناصر لهم ، وقد ذكر  
وإدخالها الأولى . قال الله تعالى : ٤٤١٧ ولعلكم تهتدون ، (٧) الآية ، أي الذين  
إياهم هو الله ورسوله والمؤمنين بهذا الوصف ، وقد تذكر ويراد بها المصلحة

- (١) ليس في في  
(٢) الإحاطة ، في في  
(٣) معذرة من في  
(٤) لا بد ، هـ هـ  
(٥) ولا في في  
(٦) هو ، في في  
(٧) محمد ، هـ هـ

وهو إرادة مع الغير ، يقال فلان ولي فلان ، أي يريد خبره ، ولذلك لا يستعمل  
في القديم ، تعالى لأن الجمع والضرر مستحيلان عليه ، وإذا استعمل فعل فلان  
من أوله ، الله ، فذلك (١) على طريق الترميم ، والمراد به أنه يريد مصرة أوليه  
الله (٢) أو مرده حرم . ويدخل في (٣) الله ولي عبده ، والمراد به أنه يريد  
إثابته والتعصل عنه

المادة

وأما للمادة فمعاملة من العداوة أيضاً ، ومنه إرادة زول الضرر بالخير ،  
إذا قيل : فلان يهادي الله تعالى ، فالمراد به أنه يريد زول الضرر بأودائه ،  
إذا قيل في الله تعالى أنه عبده ، فالمراد به أنه (٤) يريد معاقبته .

حصل

في القصود  
الب

وإذا قد مر عنا عن حقيقة هذه الألفاظ وما يتصل بها ، عدنا إلى القصور  
اليسب .

وجهة القول في ذلك أن العرض بهذا الباب هو (٥) أن صاحب الكيفية  
لا يسي مؤمناً ولا كافراً ، وإنما يسمى ظاهراً .

فصل  
١  
في  
المراد  
٢ - ولا  
كافراً  
المراد

وقد قيل وجه الله الكلام في ذلك في فصلين . أحدهما ، في (٦) أنه لا يسي  
مؤمناً خلاف ما يقوله المرجح . والثاني ، في أنه لا يسي كافراً على ما يقوله  
المطوارج

والذي يندل على الفصل الأول ، وهو الكلام في أن صاحب الكيفية  
لا يسي مؤمناً ، هو ما قد ثبت أنه يستحق بارتكاب الكيفية التهم والنقص

- (١) عبودته من أ  
(٢) عبودته من أ  
(٣) الكلام في في  
(٤) طرد ، في في  
(٥) معذرة من في  
(٦) معذرة من في

والاستعفاف والإهابة ، وثبت أن اسم المؤمن صادر بالشرع استمساكاً  
 المدح والتنظيم والنوالاة ، فإذا قد ثبت هذا الأصل ، فلا بد أن  
 صاحب الكبيرة لا يجوز أن يسمى مؤمناً .

ومحسوس من إطلاق هذا الاسم على صاحب الكبيرة ، فلا يمنع من  
 من إطلاقه (١) عليه مقيداً ، فمحذور وضعه بأنه مؤمن بالله ورسوله لأنه لا يمنع  
 أن يجيد هذا الاسم بإطلاقه مالا يجيده إذا قد ، فثبت نعم أن الرب لا يطلق  
 لا يصرف إلا إلى القديم تعالى ، وإذا قيد بمحور أن يراد به غير الله تعالى ،  
 فيعمل - رب المدار ورب النعم

وقد حاقنا بذلك (٢) أو الخامس ، وقال : إن هذا الاسم بعيد معناه .  
 مطلقه ، واستدل على ذلك بقوله (٣) « وجنة عرضها كعرض السموات والأرض  
 أعدت للمتقين آمنوا بالله ورسوله » ، وذلك بما (٤) لا وجه له ؛ فإن المقام  
 المراد بالآية ، أن الجنة التي ذكرها الله تعالى إنما أعدتها للذين آمنوا  
 بشرط أداء الواجبات واحسان المحرمات (٥) ، وإي انحصار على هذا التفسير  
 في الآية لما قد بينه في آية أخرى ، وركب أصابه في العمل

وهذه الحجة تنبئ على أن المؤمن صادر بالشرع استمساكاً لمن يستحق المدح والثناء  
 وأنه غير متيق على موضوع الله ، وأن الذي يدل على أنه صادر بالشرع

(١) لجبراته ، في ص

(٢) بحول الله تعالى ، في ص

(٣) للثبات ، في ص

(٤) في ذلك ، في ص

(٥) بتدقيق من ص

محمود المدح والثناء العظيم ، هو أنه تعالى لم يذكر اسم المؤمن إلا وقد قرن إليه  
 المدح والثناء العظيم ، ألا ترى إلى قوله تعالى « قد أفلح المؤمنون » وقوله « وما  
 يؤمنون الذين إذا أمر الله وبلغت قلوبهم وقوله « إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله  
 ورسوله وإذا كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنه » إلى غير ذلك  
 الآيات ، وأن الذي يدل أنه غير متيق على (١) الأصل ، هو أنه لو كان متيق  
 ما كان عليه في اللغة ، لكان يجب إذا صدق الله غيره أو أمته من الخوف  
 أن يسمى مؤمناً وإن كان كافراً ، ولكن يجب أن لا يسمى الآخر مؤمناً ،  
 لأنه لم يصدر من جهة التصديق ، ولكن يجب أن لا يكون « رده ولا يرجع » (٢)  
 ، لأن الأسماء المنسوبة لله فيها ، ألا ترى أن الصواب « كرسى » مشعاً  
 من الصواب ، ووقع من أحد الصواب لم يزل عنه هذا الاسم « سدم وعمره »  
 ككسك الشاتم والكتاب

ومضى قبل أليس أن (٣) العالم مع أنه اسم مشتق من العلم لم يجر إخراجاً  
 في التثنية ووزن ماثوبة والندم ، فقد أجبنا عن ذلك ، وبيننا أنه إنما لم يجر  
 إخراجاً على التثنية لأن الأسماء يرجع إلى موضوع الله ، بل لأنه يجرى على هذا  
 من الله تعالى أن يسمى التثنية ظاهراً لما لم يثبت في حقه هذا المسمى

وأما فكأن يجب ألا يسمى المرء مؤمناً إلا حال اشتغاله بالإيمان ، فهو هذا  
 الوجه في الأسماء المشتقة من الأفعال ، ألا ترى أنه لا يسمى الصارب صارماً  
 إلا وهو مشغل بالصرب ، والمصل مصباً إلا وهو في الصلاة ، فأما الصرب  
 والصلوة التي قد تفي الفرع عنها ، فإنه لا يشق له منها شيء ، فكأن

(١) في ، في ص

(٢) بتدقيق من ص

(٣) يقع ، في ص

في الأصل عبارة عن الدعاء ، والآل صارت (١) بالشرع اسماً لهذه العبادة  
 مستلماً على هذه الأركان الخصوصية ، وكذلك الصوم فقد كان في الأصل عبارة  
 عن الإمساك ، والآل صار بالشرع اسماً لإمساك مخصوص في وقت مخصوص ،  
 وكذلك الزكاة كان في الأصل عبارة عن الزيادة والثناء والآل صار بالشرع  
 لإخراج قطعة من المال محصورة

إذ ثبت هذا ، فإن قولنا مؤمن ، من الأسماء التي نقلت من أئمة إلى الشرع  
 بالشرع اسماً لمن يستحق المدح والتعظيم

وكأن قولنا مؤمن ، حمل بالشرع اسماً لمن يستحق التعظيم والإجلال ،  
 كذلك قولنا مسلم ، حمل بالشرع اسماً لمن يستحق المدح والتعظيم حتى لا يفرق  
 بين الأمان حبة القمح .

والكلام في ذلك يقع في موضعين ، أحدهما ، أن قولنا مسلم غير متيق على  
 كان عليه في الأصل ، والثاني ، أن الشرع جعله اسماً لمن يستحق المدح والتعظيم  
 أما الذي يدل على أنه غير متيق على الأصل (٢) ، هو أنه لو كان متيق على  
 أن لكان يجوز إحراؤه على الكافر إذا أعاد له ، ومعه خلافه ، ولكن  
 أن لا يجوز على النائم والسهى لأب الاتقياء غير مقصود منها ، ولكن  
 أن لا يسمى الآن سيد ، الاسم إلا المشتغل به دون من سبق منه الإسلام

ومتى قيل كذا ، فنقلنا : يد م على هذا أن لا يسمى أحب النبي صلى  
 عليه وسلم (٣) الآن مسلمين حقيقة وقد عرف (٤) خلاف ذلك (٥) ، ولكن

(٢) أصله في م

(٤) خلافه في م

(٥) م - ١٠ - الأسماء المحمدي

(١) صار في م

(٣) عاد السلام في م

يجزى من أسمى الأسماء أن لا يسمى مؤمناً ، بل يقال كان مؤمناً ، ومن  
 من هذا الكلام - يحكى أن - من مسأله أنم من نورك (١) ،  
 جرى بينهما ، أن يؤمن المؤمن وقول : أشهد أن محمداً كان رسول الله ، فـ  
 نذكر ذلك واتضح ، فأمر به محمود (٢) حتى سئل وجوبه .

وأحد ما يدل على ذلك نصاً ، هو أنه لو كان متيق على الأصل ، لكان  
 يجب أن لا يقع الفصل بين مطلق هذا الاسم ومبطله ، وبينهم خلافه .

ويعلم أن هذا آية ، خرجت بالإيمان ، حلت من الاسم إلى الفعل ،  
 في ذلك لا يتصور إذ لا يجوز نقل الأسماء من قوله في الشرع ، وأما ما هو  
 حائز فهو ثابت .

أما الذي يدل على أن الاسم حائز ، هو ما نقل في الأصل (٣)  
 معان لم يعقب ، أهل اللغة ولا وجدوا ما أسماه ، فلا يحس أن يدرج أحدهم  
 من اللغة أصح ، قد عرفوه بالشرع ، بل الحكمة تقتضي ذلك . ومن  
 فيه كذا في موضع صاعده من لصاعك ولها آيات ،  
 في اللغة أسماء تعرف بها ويقع التمييز بينها وبين غيرها ، فكأن أن  
 لكل واحد منها اسماً ، بل الحكمة تقتضي ذلك ، كذلك هي

وأما الذي يدل على أن ما هو حائز فهو موجود ثبت ظاهر

(١) في م

(٢) هو أبو بكر محمد بن الحسن بن نور الدين - ٤٦٠ هـ -  
 طبرية ، ثم انتقل إلى الأندلس وأسس الدولة الحموية - ٤٦٠ هـ -  
 سبأ بأبي شيخه أبي كرام الحنيفة - انظر طبقات السبكي ٢٠٣ -

(٣) هو السلطان محمود بن بكتر بن نور الدين سنة ٤٦١ هـ -

يحب أيضاً أن لا يزل هذا الاسم بالقدم وغيره وقد عرف حاله

وما يدل على ذلك قوله تعالى « وما نعبد إلا الله مخلصين له الدين »  
ويقيموا الصلاة الآية ، سمي هذه (١) بجل جدياً ، ثم بين في آية أخرى أن الله  
عند الله الإسلام ، ولو كان مبنياً على أصل اللفظ لم يصح ذلك لأنه في الأصل  
مستعص على إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة ، وهذا كما يدل على أنه غير  
الأصل فيه يدل على أنه لا يجوز إخراج ما على من يستحق الله والدين  
كأنؤمن سواء

وما يدل على أن الدين والإسلام واحد ، قوله تعالى : « ومن سب عرأنا »  
« ينال على يقبل منه » ، والمعلوم أنه لو أخذ الإيمان ديناً لقبل منه

ويدل على ذلك أيضاً قوله تعالى . « فلخرجنا من كان فيها من المؤمنين »  
وجود ما فيها غير نعت من المسلمين ، فلو لم يكن أحدهما هو الآخر ، لكان لا  
الاستثناء على هذا الوجه

وما يدل على ذلك ، أحاديث رويت عن (٣) النبي صلى الله عليه وسلم  
حاشا بقوله - « بين الإسلام عن خمس ، شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً  
الله ، وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم شهر رمضان وحج بيت الله  
بعض الروايات ، والصورة - ومن ذلك قوله « الإسلام جوع وسهر »  
أعلاء شهادة أن لا إله إلا الله ، وأدناه إمامه الأدي عن العرب »

(١) هنا ، في

(٢) رسول الله صلى الله عليه وسلم وعمل آله وسلم ، في

(٣) وصوم شهر رمضان

(١) وأما الذي ، في

يدل على أن اسم الله تعالى لا يسحق المدح والنقص كأنؤمن ،  
هو أنه لم يذكره ، إلا وقد قروا إليه ما يدل على أنه مستحق للمدح ، قال الله  
تعالى « لن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتات »  
وقال تعالى « عسى ربك أن يهديك إلى قومك إن يهديك إلى قومك »  
مؤمنات قانتات الآية (٢)

وقد حاشا في ذلك بعض الناس ، وعرو بين المؤمنين واسم ، واستدل على  
ذلك بقوله تعالى « قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا » قاله  
تعالى فصل من الإيمان ، والإسلام ، فهو كما (٣) جميعاً حتى واحد لم يكن الفصل  
بينهما واحداً

وجوازا عن ذلك ، أكثر ما فيه أنه تعالى استعمل الإسلام في هذا الموضع  
على الحد الذي يستعمله أهل اللغة محارفاً ، ونحن لا ننتفع من وجود المحار في كتاب  
الله تعالى ، فصار الحال فيه كالحال في المؤمنين فقد استعمل الله كثيراً في كتابه وأراد به  
ما وضع له في الأصل ، بخلاف قوله « يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله » إلى غير  
ذلك من الآيات

وقد اتصل بهذه الجملة الكلام في حقيقة الإيمان

وجملة ذلك ، أن الإيمان عند أبي علي وأبي هاشم عبارة عن أداء الطاعات  
الفرئيس دون التواكل واجتناب القبائح ، وعند أبي المذبل عبارة عن أداء  
الصالحات الفرئيس منها والنواقل واحساب القبائح ، وهو الصحيح من المذهب  
الذي (١) أحاراه قاضي القضاة

(٢) إلى غير ذلك من الآيات ، في

(١) والذي ، في

(١) ذكر كلف الاسم ، في

(٢) كان ، في

والذي يدل على صحته هو أن الأمة انفتحت على أن دكتي النصر من الدين  
وإذا ثبت أنه من الدين ثبت أنه من الإيمان، لأن الدين والإيمان واحد (١)  
احتج أبو علي وأبو هاشم لادعائها إليه بأن قالوا: وكانت النوازل من الإ  
لحسان يجب إذا ترك مرة فاطقوا أهل بها أن يكون شركاء به من الإيمان (٢) و...  
بذلك (٣) ناقص الإيمان غير كامله، وقد عرف خلافه

وحيثما عن ذلك أن هذا لا يصح، لأنه إن لم يجب أن يجري عليه هذا  
الاسم ويقال تارك للإيمان أو أنه غير تارك الإيمان أو أنه غير كامل  
الإيمان، لأنه يوم الخطأ يقتضي أن يكون مستحقاً للدم، حتى أنه لو لم يمت  
ذلك جنواً أن يوصف به تارك النوازل، فمسط ما فلاه تترك ذلك وعرف...  
أن المير والفقوى يمتد على الطاعات حجة الفرائض منها والنوازل، ثم من  
يجب إن أهل المرة بالنوازل أو تركها أن يقال إنه غير كامل التقوى وأنه...  
المرء لا يوجه سوى ما أشرنا إليه من أن ذلك يوم مستحقاً للدم والله  
كذلك هيئاً؛ فهذا هو حقيقة الإيمان عندنا.

وذكر (٤) رحمه الله بعد ذلك ما يقوله المرجئة (٥) وعرفه:

الإيمان

وحجة ذلك، أن كلام المخالفين في حقيقة الإيمان مختلف (٦).

فصل التصارية وجوبهم، أن الإيمان هو (٧) المعرفة بالقلب وذلك على لسانهم،

(١) الإيمان، في

(٢) ذلك، في

(٣) تدرج وتأسر في

(٤) الخلفاء، في

(٥) مختلفه، في

(٦) إماماً هو، في

لأنه لو كان كذلك (١) لكان يجب (٢) في من علم الله تعالى وجعله أو لم يجعله  
ولم يأت بشيء من الفرائض، وسعدى حدود الله تعالى أن يكون مؤمناً، وقد  
عرف خلاف ذلك

وعند الكرامية (٣) أن الإيمان إنما هو الإقرار باللسان، وهذا يرجب عليهم  
أن يكون المنطق الذي يظهر للاسلام مدته وقرنه مؤمناً، ومعلوم من دين  
العلي صلى الله عليه وسلم (٤) ودين الأمة خلافه ضرورة (٥)

وقد ذهب الأشعرية إلى أن الإيمان هو التصديق بالقلب، وهذا في أنه  
لا بد من حبث الاعتقاد فهو حطاس طريق العربية لأن (٦) التصديق هو قول الفاض  
سيرة صدوق، وهذا (٧) إنما يتصور باللسان دون القلب وسعد، غير كان كذلك  
فوجب (٨) من لا يقر بالله تعالى (٩) ويرسوله ولا عمل ما يوارح أن يكون  
مؤمناً بأن يكون قد صدق بقلبه، وذلك حاش من القبول، وإعابى القبول  
كلامهم (١٠) هذا على مذهبي في الكلام أنه معنى فاتهم بذلك لمسلم، وأنه  
ليس يرجع به إلى ما نقله من عروفاً مظلومة ولا صوتاً لقطعة، وقد  
أفادتنا معالمتهم هذه وصعب ما استبراه في ذلك عند الكلام في الكلام  
بلا تقيمه بها

وقد تكلم رحمه الله بعد هذه جملة في تقسيم الأسماء

وحده ذلك، أن الأسماء تنقسم إلى شرعي وإلى عرفي وإلى لادوي

(١) يجب، في

(٢) أصعب أن يمد الله بعد من علم الله تعالى وجعله أو لم يجعله

بلا الصوت إلا أنه ينبغي به في اللغة والتفصيل المذكورين

(٣) محدود، في

(٤) محدود، في

(٥) محدود، في

(٦) محدود، في

(٧) محدود، في

(٨) محدود، في

(٩) محدود، في

والفرق نحو تسميتهم هذه الممارسة المخصوصة بـ (أ) ، وإما ما  
الأخرى وجلا .

والفرق نحو تسميتهم هذه أحيوان المخصوصة دابة ، مع أن هذا الاسم  
الأصل كان اسماً لكل ما يذب على وجه الأرض وتسميتهم هذه الآلية المخصوصة  
قارورة ، مع أنها كانت في الأصل عبارة عما (١) ستر فيه الشيء .

والشرعي ينقسم إلى ما يكون من الأسماء الشرعية ، وذلك نحو الأسماء التي  
يحرى على الدعاين ، نحو قولنا مؤمن وفاسق وكافر ، وإلى ما لا يكون (١) إلى (١)  
نحو الصلاة ، وقد كانت في الأصل عبارة عن الدعاء ثم صارت (٢) في الشرع (٣)  
(٤) ، هذه (٥) المصداق المخصوصة ، والزكاة فقد كانت في الأصل عبارة عن  
القبض والظلمة ، ثم صارت بالشرع اسماً لإخراج طائفة من المال ، إلى ما كان  
الأسماء نحو الصوم والحج وما شاكلهما .

وتنقسم الأسماء قسمة أخرى إلى ما عند المدح والتعظيم ، وإلى ما عند الذم  
والاستخفاف ، وإلى ما لا ينفذ واحداً منهما .

فالأول ، ينقسم إلى ما لا يجد المدح معززة ، وذلك نحو قولنا مؤمن وفاسق ، وإلى ما  
يوجد فيه بواسطة وقربه ، وذلك نحو قولنا مصلح ومطيع ، فإن دلالة  
على استحقاق صاحبه المدح والتعظيم مشروطة باحتوائه للكثير وما يحرى  
بجراحها

قسمة أخرى للأسماء

والأخرى بمعنى ، إلى ما يمدح بالدم معززة ، وذلك نحو فاسق وفاسق  
ومؤمن ومؤمن ، وإلى ما يذم ، بواسطة وقربه ، وذلك نحو قولنا  
ظالم وظالم ، فإن دلالة على استحقاق الذم مشروطة بأن لا يكون معه طاعة  
أعظم من ذنوبه ، ولذلك صرح من الأسماء التي يمدح أو يذمهم "ظلم على  
علمهم" أنهم لا يربكون الكبار ولا يستعصون ذماً ولا لئلاً ، فإن قالوا :  
إلا ما حد هذا الاسم بالدم معززة فهذا أطلقوه على الثابت وغيره من المؤمنين ؟  
قل : إنه لو لم يوحى الخطأ حذر ، غير أنه موجه على ما ذكرناه في  
موضع

وإنما لا يحدو حد مذهب ، فهو قولك كل مسلم ومسلم وسامع  
ودرس وحارح وقائم وقاعد ، فإن هذه الأسماء لا يلاحظ لها في إعادة المدح  
والذم ، ويحوز إحراقه على المؤمنين والفاسق جميعاً

ويقدح معرفت من حال الأسماء هذه لجهة التي يمدح بها ، فاعلم أن ما جدد  
المدح معززة لا يجوز إحراقه إلا على من يمدح المدح والتعظيم ، وكذا  
ما يمدح الله معززة لا يجوز إحراقه إلا على من يمدح المدح والتعظيم (١) ما لا يجد  
المدح والله معززة وإلى تفصيله حربه (٢) ، صرح (٣) إحراقه على (٤)  
التفصيل إلا إذا منع منه صاح

وإذا قد فرغ من الكلام في أن صاحب الكثرة لا يجوز (١) أن يسمى  
مؤمناً وما يتصل به ، فإنه يذكر هذه الكلام في أنه لا يسمى (٢) كافراً على  
ما سبق الوعد به في شاء الله .

(١) - ٢٢٢ -  
(١) مدح من من

(١) وأما في من  
(٢) على كل في من  
(٣) يكون في من

(٢) وذلك بحر في من  
(٣) بالشرع في من

(١) من كل ما في من  
(٢) صدر في من  
(٣) عبارة عن هذا في من



صل

والفرض في الكلام أن صاحب الكبيرة لا يسمى كافراً

والخلاف فيه مع انقراجه على ما تقدم ، ومن ذكر أولاً حقيقة الكفر

اعلم أن الكفر في أصل الامة إنما هو السر والبطية ، ومنه سمي الأهل

كافراً لما سر صوء الشمس عنا وقال الشاعر :

حتى إذا ألفت دكاه يمينها في كافر

وقال آخر :

حتى إذا ألفت بدأ في كافر وأمن حورات النور غلامها

ومنه سمي الزرع كافراً لستره البذر في الأرض ، قال الله تعالى : **ليصلح بهم**

**الكفر** (١) أي الزرع ، هذا في الامة

وأما في الشرع فإنه حمل الكافر اسماً لمن يستحق العقاب العظيم ، ومن

أحكام مخصوصة نحو المنع من تركه والوارثه والذهن في مقارنته ، وله

شبه بالأصل ، فإن من هذه حالة صار كأنه جحد مع الله تعالى عليه وأكرها

ورام سترها

إذا ثبت هذا ، ومعلوم أن صاحب الكبيرة ممن لا يستحق العقاب العظيم

ولا تجرى عليه هذه الأحكام ، فلم يجز أن يسمى كافراً

والأصل في الكلام على انقراجه أن يحقق عليهم الخلاف ، فنقول : إن

الخلاف إما أن يكون خلافاً من جهة (٢) اللفظ ، أو من طريق المعنى

صاحب الكبيرة

لا يسمى كافراً

بحقه الكفر :

في اللغة والشرع

فإن حالتموه من حيث اللفظ ، وقلم : إن صاحب الكبيرة يسمى كافراً

فلا يصح ، لانا قد ذكرنا أن الكافر اسم من يستحق العقاب العظيم ، يستحق

أن يجزى عليه هذه الأحكام المخصوصة ، وليس كذلك الناسق

وإن حالتموه من جهة المعنى ، وقلم : إنه يستحق العقاب العظيم ويستحق

إجراء هذه الأحكام عليه كالكافر سوء ، فثبت هذا خلاف ما عليه المصنعة

والثامون ، فإنهم انفقوا على أن صاحب الكبيرة لا يجرم لليراث ولا يمنع من

المناكة والدم في مقارنته

هذا على الحقيقة ، وإذا أردت تفصيل ذلك عليك بكرة أمير المؤمنين عليه

السلام في أهل البيت ، ومعلوم أنه لم يبدأ عنهم ولم يبع مدرهم (١) ، وكذلك

علم منهم كفره ، وهذا وإن سأل عليه السلام عنهم أ كفاراً أم قال من

الكفر أم قالوا : أسمين أم قال لو كانوا من منافقهم ، كانوا إخواننا

بالأسس بموا علينا : هم يسهم كفاراً ولا مسمين ، وإنا (٢) نعلم منه ، وهو

عليه السلام جحد ، غير أن الاحتجاج به على انقراجه غير ممكن ، فإنهم ربما

يكفرونه ، وربما توفقون في إسلامه .

وأحد ما يدل على أن صاحب الكبيرة لا يجوز أن يسمى (٣) كافراً آية

اللعان ، فإن اللعان إنما ثبت بين الزوجين ، ولو كان القذف كفراً ، لكان

لا بد من أن يخرج أحد الزوجين بعقه (٤) عن الإسلام فتقطع بينهما عصبة

الزوجة ، فلا يحتاج إلى اللعان ، فإنه ، يسرع بين الأختين ، وإما يجزى بين

الكلام على

المنوع

(١) مدرهم

(٢) نعلم منه

(١) مدرهم

(٢) يكون

(٣) وكذا ، من

(٤) عدوه من

الزوجين ، فصح هذه الحجة أن صاحب الكبيرة لا يجوز أن يسمى كافراً ، ولا يجوز<sup>(١)</sup> أن يجرى عليه أحكام الكفرة<sup>(٢)</sup> .

وكلا لا يجوز أن يسمى بذلك ، فإنه لا يجوز أن يجرى عليه ما يعيد كرهه محصوراً ، فلا يسمى يهودياً ولا نصرانياً ولا منجساً لأن هذه الأسماء تقتضي اختصاصه بأحكام مخصوصة وليس يستحق الفاسق شيئاً من تلك الأحكام .

وكلا لا تجرى عليه هذه الأسماء فكذلك لا يجوز أن يسمى كافراً سم الله تعالى ، خلاف ما يحكى عن الناصر وجماعة من الخوارج ، لأن هذا الله في شخص مولانا : شاكر نعم الله ، ومعنى قولنا شاكر نعم<sup>(٣)</sup> الله تعالى أنه لا يشرك به الله<sup>(٤)</sup> ومعظم له ، فمبعضه هو أنه لا يعرف سم الله تعالى ولا عظامه ، ولا شك في كفر من هذا حاله ، فكيف يطلق هذا الاسم على الفاسق ، ولا يجوز أن يجرى عليه شيء من هذه الأسماء والأحكام التي تقيها ، فكأن لا يجوز أن يسمى منافقاً ، خلافاً لما يذهب إليه المحسن والكبيرة .

واللهي يدل على عساده الذهب النافذة التي حرت<sup>(٥)</sup> بين عمرو والحسن ، فإنه قال للحسن : أقول إن كل عاق كفر ، قال سم ، قال : أن كل قصة عاق ، قال : سم ، قال : يجب في كل قصي أن يكون (مر وذلك عالم قل به احد

ومعنى هذه الجملة ، أن المنافق صار بالشرع اسماً لمن يستحق العقاب العظم

منافرة بين  
الحسن والحسين

(١) مذكورة من م  
(٢) جوساً ، من م  
(٣) حرف من م  
(٤) الكفر - من م  
(٥) مذكورة - م

لأن أبى الكفر وأظهر الإسلام ، وحده الكبير . ليس هذه حاله فلا يستحق هذا الاسم

غير قيل : إن الفاسق ليس أكثر من أن يظهر خلاف ما أسره وأبطنه ، وهذا حال من يرأى ويظهر للناس أنه دين ، وإذا هو بخلافه

فلما إن هذا انتهى تقوله بما يصح من طريق الأمة بمعنى قد بينا أن المنافق صار بالسر اسماً لهذا الكافر المحصور بين ذلك أن أهل الأمة لا جعل بين<sup>(١)</sup> ما هو أظنه من<sup>(٢)</sup> الإسلام أو الكفر ، فكان يجب إذا أظن بعض الناس الإسلام وأظهر الكفر لصروته ، أن يسمى منافقاً ، والمعلوم خلافه

وقد احتج المحسن بذهب يوحين لا يصح واحد منهما الأول ، هو أن الفاسق يستحق الدم والمسن كالمعتق سواء ، فلا يمسح بإجراء هذا الاسم عليه

وحوايناً ، ليس يجب إذا شارك الفاسق المنافق في استحقاق الدم ، أو شاركه في الاسم ، فمعلوم أنه يشارك الكافر في ذلك ثم لا يسمى كافراً وبعد ، فإنه لا يسحقو الدم والعقاب<sup>(٣)</sup> على الحد الذي يسحقه المنافق ، وأيضاً فإن الذي يستحق إجراء أحكام السخرة عليه إذا علم حلقه وليس كذلك صاحب الكبيرة ، فأنى يلاو<sup>(٤)</sup> والمحال ما قلناه<sup>(٥)</sup> .

والثاني ما يعتمد المحسن في المسألة قوله : إنى ماركات الفاسق الكبيرة ، علمت أن في اعتقاده خلا ، وأنه إذا أظهر الإسلام ذلك عن ظهر قلبه لا أنه

(١) من أن يكون ، من م  
(٢) وفاسق من م  
(٣) ذكرناه ، من م  
(٤) مذكورة من م  
(٥) يستوفى من م

قد اطلو عليه ، قال : بين ذلك أنه لو كان مستقداً لله تعالى والثواب والعقاب  
لكان يكون في حكم المنوع من ارتكابه الكبيرة ، فمعلوم أن أحدنا إذا  
قال (١) له غيره (٢) : إن فعلت هذا أو تركته عاقبتك (٣) بهذه التيران المؤجلة  
في هذا البيت ، وهو عالم بحذرة عيبه وأنه لا يخلط في (٤) وعده  
ولا وعيده (٥) ، فإنه يكون كالمنوع إلى أن لا يعمل ما يهدده (٦)  
مسلماً ولا (٧) يترك ما يعلق الوعيد به ، وكذلك همنا ؛ وهذا الوجه ظاهر الفساد (٨)  
لأنه ليس يجب حين اعتقد الله تعالى بصعته وعذله وحكمته واعتقد صدقه  
في وعده ووعيده أن يكون ممنوعاً من ارتكابه الكبيرة ، كيف ولو كان  
يخرج عن كونه مكلفاً ، بل لم يستحق المذبح والذم والثواب والعقاب ، وكيف  
يصح للتع من أن يتركب المقر بالله تعالى وعذله وحكمته وصدقه في قبوله  
الكبيرة مع أنه يجوز أن يتوب الله تعالى عليه ويغفر له حتى يطلع عن ذلك  
ويقدم عليه . وأما ما ذكره في الشاهد ، فإنما (٩) ذلك لأنه بصير به مجموعاً  
ملحناً ، حتى لو لم يصح ملجأ لكان الحال فيه كالحال فيما عسى بعده .

وربما يخرج بوجه ثالث ، وهو قوله تعالى : « **إِنَّ الَّذِينَ ظَنُّوا أَنَّهُم كَانُوا** »  
وهذا لا يدل على موصف الخلاص ، بل أكثر ما فيه أن المنافق ظنق ، ثم أن  
أن الناس منا ومن فيه ومع الذرع ؟ ومن همنا قال به من أصحابنا إن ما . . .  
من انقلب جمع عليه متفق ، فإن الناس على اختلافهم في صاحب الكبيرة  
وقول بعضهم إنه كافر ، وقول البعض إنه مؤمن ، وقول آخر إنه منافق ،

- |                    |                     |
|--------------------|---------------------|
| (١) لشبهه .        | (١) عذبتك في من     |
| (٢) محدوده .       | (٢) في وعده . في من |
| (٣) عاقبتك . في من | (٣) أو . في من      |
| (٤) الفساد . في من | (٤) ظنق . في من     |
| (٥) التوبة .       |                     |

لم يختلفوا في أنه ظنق ، فأخذنا (١) نحن بالإجماع ونتركها لهم اختلاف ، وإلى  
هذا أشار صاحب بقوله

فالسكل في تعيقه موائق قول إجماع وحسى حرق

وقد أعده ربه الله الكلام في الأسماء الذميمة فأعدهاها نحن ، ولا نجيبها من  
قائلة جديدة إن شاء الله تعالى

واعلم (٢) أن الكلف إما أن يستحق الثواب أو يستحق العقاب ، فإن استحق  
الثواب فهو أن يستحق الثواب العظيم أو يستحق ثوباً دون ذلك ، فإن استحق  
الثواب العظيم فلا يخلو ؛ إما أن يكون من بني آدم ، أولاً ، فإن لم يكن  
من بني آدم سمى ملكاً ، وينبئه قولنا مقرب وما شابه ، وإن كان من بني آدم  
سمى نبياً وينبئه قولنا مختار ومصطفى ومحتجب وما يغري هذا الخرى ، فإن استحق  
ثواباً دون ذلك فإنه يسمى مؤمناً ، وينبئه من الأسماء ما قاربه محو قولنا رقيق  
مالم إلى غير ذلك ؛ هذا في المستحق للثواب

فأما المستحق للعقاب فلا يخلو ؛ إما أن يستحق العقاب العظيم ، أو يستحق  
عقاباً دون ذلك . فإن استحق العقاب العظيم سمى كافراً ، وسمعه من الأسماء بظاهره ،  
محو قولنا مشرك ومذيق ملعد إلى غير ذلك . وإن استحق عقاباً دون ذلك سمى  
ظانقاً ، وينبئه قولنا متبهك ملسون فاجر ، إلى غير ذلك . والفرص بتعيق  
الكلام في هذه الأسماء وسكرها . هو أن نعم أنه لا يجوز إخراجها إلا على  
مستحقها ، فلا يسمى صاحب الكبيرة مؤمناً ولا كافراً . وإذا قد عرفت ذلك

من حال هذه الأسماء ، فقد وصح لك<sup>(١)</sup> أنه لا يجوز إحرازها إلا على الكافرين الذين يستحقون المدح والثناء والثواب والعقاب دون من لا مكلف عليه البتة وقارن المثال بها الخالف الأسماء المشتمة ، نحو قولنا صاب وصابم وكاسر ، فإنه من إحرازها على أنسكاف وغير أنسكاف ، وعلى مسبح الله سبحانه على من لا سبحانه اللهم إلا إذا منع منه منع ، نحو قولنا ظالم وعاص وذن وسارق ، فإنه لا يجوز أن يمرى على المؤمنين المستحقين للثواب وإن كان منق على الأصل عنه مبدول إلى الشرع لمنع ، وهو<sup>(٢)</sup> أنه حار بالدور اسم لمن يستحق المدح ، فكأنه موضوع لهذا المعنى

ولهذه الجملة التي ذكرناها من أن هذه الأسماء تنصص استحقاق المدح والثناء والثواب والعقاب لم يمر إحرازها على الله تعالى لأنها من أسماء المكلفين إذا كانوا على أوصاف مخصوصة ، وليس هذا حال الله تعالى

فإن قالوا : اغترافاً على كلامنا هذا أو ليس أن<sup>(٣)</sup> المؤمن اسم من أسماء الله تعالى ، قلنا : بل هذا القبط إذا أطلق على الله تعالى فالمراد به أنه من صفات المؤمنين ، أو أنه يؤمن بعبادة من ظلمه وعداه ، فأما على غير هذا ،

ومما أورده رحمه الله بعد هذه الجملة ، وهو من لواحق هذا الباب ، الكلام في الدعاء

اعلم أن الدعاء هو طلب المراد من الغير بشرط أن يكون المطلوب منه فهو

الطالب في الرتبة ، ولابد من اعتبار الرتبة لزمه عن السؤال ، وإلا فالسؤال أيضاً طلب المراد من الغير .

ونقسم إلى ما يكون دعاء للغير ، وإلى ما يكون دعاء عليه .

والدعاء للغير إما أن يكون دعاء له شافع دينية ، أو دعاء له لنافع دنيوية فإن كان دعاء شافع دينية من المدح والثواب فإنه لا يخلو ؛ إما أن يكون الداعي فاعداً على استحقاق المدعو له تلك النافع ، كأن يكون علم ذلك من حاله بدلالة من كتاب الله تعالى وسنة رسوله<sup>(١)</sup> عليه السلام<sup>(٢)</sup> على مثل ما هو له في حق عليه السلام وغيره أولاً ، فإن قطع على كونه المدعو له مستحقاً ، جاز له الدعاء من<sup>(٣)</sup> غير اعتبار شرط ، وإن لم قطع ولكن عيب على ظنه استحقاقه لتلك حسن منه الدعاء له أيضاً ، ويكون مشروطاً بالاستحقاق وإن لم يتعلق به فهو حكم المنطوق به ، وهذا في الدعاء بالنافع الدينية

أما الدعاء في المنافع الدنيوية فلا يجب اعتبار شيء من هذه الأشياء التي اعتبرناها ، بل يجوز ذلك للمؤمن والفاسق والكافر جميعاً ؛ فهذا الدعاء للغير .

وأما الدعاء على الغير ، فإنه يؤول فيه القضية التي ذكرناها في الدعاء للغير ، فإن الداعي إما أن يقطع على استحقاقه لما يدعوه عليه ، فيجس منه الدعاء على<sup>(٤)</sup> فلا يحتاج هنا إلى دلالة بقطع لكانها على أنه مسحوق له ، فإن ذلك مما يمكن معرفته بالشهادة ، وذلك كأن<sup>(٥)</sup> يشاهده يشرب الخمر أو يربي أو يصدق أو يسرق إلى غير ذلك ، بخلاف الأول ، فإن كونه مستحقاً للثواب والرحمة

(١) من الله عليه وسلم من من  
(٢) دون من من  
(٣) ممنوع من من  
(٤) أن من من

(١) من من من  
(٢) ممنوع من من  
(٣) ممنوع من من  
(٤) ممنوع من من

لا يعرف مثل هذه الطريقة ، من الجور أن يكون المرء مع نفسه ككفار  
الأخلاق ، واشتماله بهذه المبادئ غير نبي الطيب ولا مأثور القبيح ، وإنما أن  
لا يتطوع على ذلك بل يجور استحقاقه للمتاب ومحو حلاله ، وذلك بأن يكون  
قد شاهده مرة يشرب الخمر أو يسرق أو يزني أو يقتل إنساناً ، ثم غاب عنه ،  
أو لم يتوصل ثبوت أم لم يثبت ، فيحس أيضاً والحال ما ذكرناه صدق الدماء عليه ،  
ويكون مشروطاً بالاستعفاف ، ولا يجب النفاق بهذه الشرطة ، فهي وإن كانت  
كأنه معطوف بها .

وعد أردني رحمه الله هذه الجملة بذكر اللعنة وكان الأتيق (١) بهذه الكلمة  
أن تذكر مع أحواشها من الدم والاستعفاف وما جرى هذا الجري ، وعن هذا  
ذكرنا (٢) حقيقة الطرد وامتنعنا له جنأ ، وهو

دعوت به القطا ونفيت عنه مكان الدئب كالرجل اللعين

وفي الخلة ، إنه لا يستعمل في الطرد من (٣) كل خير بل عن خير مخصوص  
وهو النراب ، وهذا لا يقال من حرم مالا أو ولداً ، أو لم يرو أحد ، بل أنه  
ملسوس ، فهو ينجس من الدم والدم أعظم منه وأوسع ، فإنه يستعمل في كل  
صرد سواء كان من مصلر الذئب أو الدب ، فعمل هذا يجري الكلام في ذلك

والصوارج في هذا الباب شبه ، منها ، فوالم إلى الكافر إنعاسي كافرأ لأه  
ترك الواجبات وأقدم على القبيحات وهذه حال الفاسق ، فيجب أن . من  
كافراً

وجواننا ، أن لا نسلم أن الكافر إنعاسي (١) كافراً لإحلاله بالاحياء  
وإدخاله على القبيحات (٢) ، بل الشرع جعله استعافاً يستحق المعذب العظيم  
ويجوز عليه أحكام مخصوصة على ما تقدم ، وليس كذلك حال الفاسق فإنه  
لا يستحق العقاب على هذا الحد ولا تجوز عليه هذه الأحكام ، فصارق أحدهما  
الأخر ، وهذه شبه عقلية

ولم شبه من جهة السمع كثيرة ، وتجوز الجواب عنها أو عن أكثرها على  
نقط واحد من حالتها قوله تعالى « إن الله لا يظفر أن يشرك به ويغير ما دون  
ذلك لمن يشاء » فالجواب بين الله تعالى أنه لا يظفر بالشرك ويغير ما دون ذلك ، وقد  
انقلب على أن الكافر غير معفود فوجب أن يكون معفوداً في الشرع ،  
وفي ذلك ما قوله

وسمي قائم : إن الآية بخلة معتبرة إلى البيان ، وهذا لا بد وعلم في ذلك بل  
معلوم ، فإنه انقلب على أن الذي تقع مفقود ، مما هي الصغار دون الكبيرة  
فيجب أن يكون الكفار مدعقة (٣) بالقبيل الذي لا يبره الله تعالى  
وهو الشرك

بل علم إلى هذا الذي ذكرناه إيماناً وحسب إن لم يثبت أن الشرع إنما يكون  
شركاً لأنه غير معفود ، حتى يصح القياس عليه فيقال والكبير . أعاد غير  
مفقود فوجب أن يكون شركاً ؛ وليس كذلك ، فلا يصح هذا الاستدلال .  
وبعد ، فليس غير الكبيرة عن المفقود بكونه غير معفود ، فإن صيرت  
الكفار غير معفود تم لم يكن كبيره ، فكيف يصح هذا الكلام ؟

٢ طه . د . م . س

(١) م . د . م . س

(٢) ذكرنا أن ، في م

(٣) الثلاث ، في م

(١) ما كبير ، في م . س

٢ م . د . م . س

(٢) أو ولداً ، في م

(٣) م . د . م . س

ومن لم يحكم  
بما أمر الله

ومن جحد قوله تعالى «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون»<sup>(١)</sup>  
قالوا : وهذا نص صريح في موضع <sup>(٢)</sup> النزاع

وجوابنا لا تعلق بكم بظاهر هذه الآية لأنه يقتضي أن لا تكون في العام  
كافر لأن «بما» موصوع أيضاً للموم والاستعراق ، كما أن «من» موصوع أيضاً  
للموم ، وكأنه قال : ومن لم يحكم بجميع ما أنزل الله فأولئك هم الكافرون  
فلا بد أن <sup>(٣)</sup> يدل عن الظاهر ، ولا عديم عن الظاهر ، فستر بأشياء أولم  
تأوله على وجه يوافق الأدلة ، فنقول : إن <sup>(٤)</sup> المراد به ، ومن لم يحكم بما أمر  
الله على وجه الاستحلال هو كافر ، ولا خلاف فيه

وسد ، فإن الآية وردت في شأن اليهود ، ولا شك في كفر اليهود

وهو عن الآية  
جميع الآية

وأحد ما يفتقرون به قوله تعالى «وقد علم على الناس حج البيت من استطاع  
سبيلاً ومن كفر فإن الله غني عن العالمين»<sup>(٥)</sup> قالوا : بين الله تعالى أن «من» صاحب  
وفي ذلك ما تريد ، قلنا لا تعلق لكم به فإنه لم يقل وقد علم على الناس حج البيت  
ومن ترك هو كافر ، وإذا أحذتم في نصبره وحده على ما تدعوا <sup>(٦)</sup>  
على المجد الذي يوافق الأدلة ، فنقول : إن المراد به <sup>(٧)</sup> ومن  
وجه الاستحلال هو كافر ، ولا شك في كفر من هذا سبيله

يوم تبس وجوه  
وسود وجوه

ومن حملها ، قوله تعالى «يوم تبس وجوه وسود وجوه»<sup>(٨)</sup> الله  
سودت وجوههم أكثرتم بعد ، بياضكم فلولا المذهب بما كنتم تكفرون

قالوا : يتسأسودى الوجوه إتمام الكفرة ، ولا إشكال في <sup>(٩)</sup> كون الصاق <sup>(١٠)</sup>  
من مسودى الوجوه يجب أن يكونوا كفرة .

وجوابنا ، إن الآية لا تتم سائر الكفرة ، لأنه تعالى قال «أكثرتم بعد إيمانكم»  
فأوردكم في الكافر الأصل ؟ وكل ما هو اعتذاركم عن ذلك فهو عذرنا هذا ،  
ثم يقول لم يس <sup>(١١)</sup> في تخصيص الله تعالى بمن مسودى الوجوه ، بل ذكر ما يدل  
على أن لا مسودى الوجوه غيره ، فإن تخصيص الشيء ، بل ذكر لا يدل على بي  
ما عداها على ما سبى مثاله ، بما بعد إن شاء الله تعالى

فأمر كل  
تلف

ومن حملها ، قوله تعالى «فأفطوكم ناري تافى لا يصلها ولا يمشي  
الذي كذب وتولى»<sup>(١٢)</sup> قالوا : بين الله تعالى أن النار لا يدخلها إلا كافر ، وبالنسبة  
إلى صاحب الكفرة من أهل النار فيجب أن يسى كافراً

وجوابنا ، لا معنى بكم بظاهر الآية لأنه قال «لا يصلها إلا الأنبياء  
الذين كذب وتولى»<sup>(١٣)</sup> وليس هذا حال الناس ، فإذا لو كنا مستندين بها عليكم  
لكان <sup>(١٤)</sup> أولى . وبعد ، فأكثرنا فيه أن جهنم <sup>(١٥)</sup> فأراد لا يصلها إلا الأشقياء  
الذين ذكرهم الله تعالى ، فمن أين أنه ليس هناك يراهم آخر يصلها غير الموصوفين  
بهذه الصفة ، هذا ذكرنا أن تخصيص الشيء ، بل ذكر لا يدل على بي ما عداها

فأمر كل  
ما أصاب

ومن حملها قوله تعالى «فأفطوكم ناري تافى لا يصلها ولا يمشي  
الذي كذب وتولى»<sup>(١٦)</sup> قالوا : بين الله تعالى أن النار لا يدخلها إلا كافر ، وبالنسبة  
إلى صاحب الكفرة من أهل النار فيجب أن يسى كافراً

(١) ليس يجب . في من  
(٢) المصم . في من

(١) أن الناس ، في أ  
(٢) لكنا ، في من  
(٣) الرائدة ، في من

(٤) على ، في من  
(٥) عتقوا ، في من  
(٦) من استطاع إليه ، في من  
(٧) آل عمران ، في من

(٨) (١٧٠) في من  
(٩) من أن ، في من  
(١٠) آل عمران ، في من  
(١١) عتقوا ، في من

الكثير من أصحاب الأئمة، من أن يجب أن يسمى كافراً وقد وقع الخلاف،  
 فإن حجة الدلالة على ذلك قوله تعالى: "والذين كفروا أبأنتاهم أصحاب الأئمة"  
 لذلك لا بد لهم على أن غير الكفرة لا يجوز أن يكونوا من أصحاب الأئمة،  
 وعليه ندرج

وهذه مجازي  
الا الكفور

ومن جملة ذلك قوله جاني ، وهل يجازي الا الكفور <sup>(١١)</sup> قالوا لا يشك  
ن صاحب الكبره مجازي <sup>(١٢)</sup> محب أن يكون من الكفرة

وحواساً أن هذه الآلة لا تدل على ما يريدونه ، فإن الأتقياء عبيد السلام  
من الخنازير أيضاً ، ومتى فهم إلى المراد<sup>(١٣)</sup> وهل يخزي بالشر إلا الكمور<sup>(١٤)</sup> ،  
كان في ذلك عدول عن الظاهر وتركه ، فلم تكونوا والحال هذه . انتهى ما  
وبى ما ، فنقول إلى المراد وهل يخزي بمداب الإستصصال إلا الكمور

وَمِنْ حَقِّ مَا بَشَعُوا بِهِ قَوْلَهُ عَالِي ۖ وَآدَامُ مِنْ لَوْثٍ كِتَابِهِ يَجْعَلُ فُسُوفُ  
يَعْلَسُ حَسْبِيَ إِسْرَءُ ۖ وَآدَامُ مِنْ لَوْثٍ كِتَابِهِ ۖ وَآدَامُ ظُهُرُ فُسُوفٍ يَدْعُو لِبُورِ ۖ  
الْآيَةُ ۖ وَلَا تَقْلِقُوا لَمْ يَهْدِ الْآيَةُ أَصْلًا ۖ فَلَسْنَا نَمْنَعُ مِنْ دَحُولِ حَسْبِ ۖ ۖ ۖ  
النَّارِ وَلَا تَقْنَمِي الْآيَةُ أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ

وَمَا يَتْلِقُونَ بِهِ قَوْلَهُمْ «فَالْمَاءُ مِنَ الْوُجْهِ» كَمَا هُوَ فِي كِتَابِهِ بِمِثْلِهِ فَقَوْلُهُ هَذَا فِي الرُّبْعِ  
 كِتَابِيَّةٌ وَقَوْلُهُ «فَالْمَاءُ مِنَ الْوُجْهِ» كَمَا هُوَ فِي كِتَابِهِ بِمِثْلِهِ فَقَوْلُهُ هَذَا فِي الرُّبْعِ  
 فَسَبَّحْهُ ، وَلَقَدْ اتَّفَقْنَا عَلَى أَنَّ الْفَاسِقَ لَيْسَ هُوَ مِنَ الْقِسْمِ الْأَوَّلِ ، فَحَسْبُ الْإِسْمِ  
 مِنَ الْأَمْرِ فِي ذَلِكَ مِنْ قَوْلِنَا .

وجوابه ، أنا كما اعصا على أن العاص ليس من القسم الأول ، فكذلك اعصا على أنه ليس من الذين لا يؤمنون بالله العظيم ، فكيف يصح هذا الاحتجاج ؟ ثم يقول : إن أكثر ما في ذلك هو أنه قسم الكلام قسمين ، فـ أن أنه لا ثالث لها ، وقد ذكرنا أن إثبات قسمين لا يدل على ثلث .

یہ ہے، قال اللہ تعالیٰ فسموہا مات۔ انہم من یشی علی ینکھ و عنہم من یشی  
 علی رجلہ ومنہم من یشی علی اربع<sup>(۱)</sup> ثم لا عدل علی اب لشاء لا بحر حوں  
 عن ہدہ الاقام، کذلک فیما آوردہ۔

ومن حسب قوله حالي \* ونزجهم لحطة بالسفارين <sup>(٢)</sup> بين القديم تلي  
أ. الذين يحيط بهم الندى عم الكفرة ، ولاشك أن الفاسق من عبى به النار  
فيجب أن يكون كافراً

و عوَابَهُ أَلَّا يَلَهُ دَلَّ عَلَى أَنَّ الدَّرَجَةَ مُحِيطَةٌ <sup>(٣)</sup> بِالْكَفَرَةِ ، فَمِنْ أَيْسَرِهَا  
لَا مُحِيطَ بِالْفَسَقَةِ مَعَ الْكَفَرَةِ وَهِيَ وَهِيَ اخْتِلَافٌ بَيْنَ ذَلِكَ ، أَنَّ الْقَائِلَ إِذَا  
قَالَ الدَّرَجَةُ مُحِيطَةٌ بِالْعَمَلِ ، جَسَّ يَحْسِبُ أَنَّ لَا يَكُونُ فِي الدَّرَجَةِ إِلَّا الْعَمَلُ ، بَلْ يَحْوَ  
أَلَّا يَكُونُ فِيهَا الْعَمَلُ ، وَغَيْرَ الْعَمَلِ ، كَقَوْلِهِ <sup>(٤)</sup> هِيَ

وَأَحْمَدُ بْنُ حَمَّادٍ رَوَاهُ فِي «تَلْخِصِ نَقْلِ مَوَارِيهِ» وَ«لَوْ أَنَّ خَلْقَ مَوَارِيهِ» (٥) فِي تِلْكَ  
الْآيَةِ إِلَى قَوْلِهِ «إِنَّمَا تَكُنْ آيَةً تِلْكَ عَلَيْكُمْ بَيِّنَاتٌ لِّكُمْ» (٦) قَالُوا: يَسُّ أَلْفُ  
رِغَالٍ أَوْ مِائَةُ حِجَّتِ مَوَارِيهِهُ هُوَ كَافِرٌ، وَلَمْ يَدْرِكُوا أَنَّ مَوَارِيهِ أَهْلِ السَّكَاةِ تَرْتَفِعُ  
حِجَّتُهَا بِأَنَّ تَكُونُ بِكَامَرَةٍ

(١) النور      (٢) المكروب      (٣) القمح ، في ص

(١) : كذا ، (٢) : وفي الأعراف ٤ و ٩ (٣) : القوس ٥ ٦





ويريد ما ذكرناه وصوحاً ، أن الخشية والزحاجة حجتان من حجاج  
الله تعالى ، ثم ليس يجب إذا انكسرتا أو انكسرت إحداهما أن يقال قد  
انكسرت جهة من حجاج الله تعالى ، كذلك ههنا ، ثم إن محاب عنهم هذه  
في البر والتقوى ، فعول أحسن أن الصلاة من البر والتقوى ، ثم ليس  
في ترك الصلاة أن تكون ناركاً للبر والتقوى ، فهلا كان كذلك ههنا ؟

وأحد ما يعلقون به ، قولهم لو كانت <sup>(١)</sup> الصلاة من الإيمان لوجب في من  
صليت صلاته أن يكون قد صدق إيمانه ، ومعلوم خلاف ذلك ، والجواب عن  
هذا مثل الجواب عما تقدم

وأحد ما يدكرونه في هذا الباب ، قولهم - لو كان الرجح بالإيمان إلى الإيمان  
فلو حبات والاحسان عن طبعات ، فكان يجب إذ أوى القدم على  
الأشياء التي سلبوها إيماناً أن يسي مؤمناً ، وقد عرف خلاف ذلك

فلما قد ذكرنا أن المؤمن اسم لمن يستحق المدح والثواب لإيمانه بالاحسان  
واحتسابه عن المنيحات ، والقدم <sup>(٢)</sup> تعالى ليس هو من هذا القبيل فلا يلزم  
قالوا لو كان الإيمان هو ذلك الحيات وتلك الخمرات ، ، ، ،  
من الوجه ما - يقول أنا مؤمن على الإطلاق ، لأنه لا سلم حل <sup>(٣)</sup> أدى ما يجب  
أولاً ، فكان يجب أن يجيب يقول : أنا مؤمن بى شاء الله ، وذلك يوجب الشك  
والمرء لا بد أن يتطوع على أنه ليس من المكفرة - وجوابنا ، أن هذا محاب إليه  
فان يقول لا يجوز <sup>(٤)</sup> أن يقول أحداً <sup>(٥)</sup> لأنه أنا مؤمن قطعاً ، فلا يلزم ذلك

من حاله ، فمما <sup>(١)</sup> يجيده بى شاء الله ، فاس ضمنى الشك ، لأن هذه اللفظة  
موصوعة في العرف لقطع الكلام عن الله - فهذا محله ما مذكور به من  
جهة العقل

وأحد ما يعلقون به من جهة السمع ، قوله تعالى : **« هَاتِلَى آمُوا وَعَمَلُوا الصَّالِحَاتِ »**  
قالوا هو <sup>(١)</sup> كان الإيمان مفعولاً من الله إلى الشرع على أحد أدنى معنونه ،  
لكن لا يشب لهذا المصطف معنى ، وليس من مبره قوله إن الله لم يسمو وعملوا ،  
وعملوا الصالحات وعملوا الصالحات ، وذلك بما لا وجه له ، وليس إلا أن الإيمان  
مبنى على أصل الوصع

وسواء به أنه لم يدع أن كل لفظة استعت من الإيمان فإنها لا تسعمل إلا في  
المعنى الذي قلناه وأنه لا يجوز استعمالها في ما وحسب له في الأصل ، وإما قلنا ،  
إن قولنا مؤمن صار بالشرع اسماً لمن يستحق المدح والتعظيم والرتب من حبه  
الله تعالى ، وإذا كان كذلك ، فلا مدح مع من أن يكون هذه اللفظة التي  
ذكرها في هذه الآيات مبنية على أصل الوصع ، فلا يندح في كلامنا ؛ وعلى أنه  
ليس يميناً أن يكون المرص يدكر ذلك وعطف ما عطف عليه ، وإن كان معناه  
أو طريقه التعميم ، وصار ذلك كمعطفه تعالى حبريل وميكائيل على سائر  
الملائكة ، حيث قال : **« وَهَلَا تَكُنْ مِنْكُمْ رِجَالٌ وَجِبْرِيلُ وَمِيكَالُ »** وكعطف الصلاة  
الوسطى على الصلوات ، في قوله : **« حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوَسْطَى »** <sup>(٢)</sup> أو كمعطفه  
تعالى : **« وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَمْ وَمِنْ نوح »** <sup>(٣)</sup> فهذا محله الكلام  
في هذا الفصل

(٢) هو ، من من  
(٣) الأعراف ٢٠

(١) وثأراً في من  
(٢) الفرق ٢٢٨

(٢) التقديم ، في من  
(٣) لأحدنا أن يقرر ، في من

(١) كان ، في الأصل  
(٢) أنه من ، في من

## صل في عذاب القبر<sup>(١)</sup>

عذاب القبر

وحلة ذلك أنه لا خلاف فيه بين الأمة ، إلا شيء ، يمكن من صمد سر صمد  
وكان من أصعب المترلة تم التصق بالحجرة ، وهذا جرى ابن الروندي مع  
عليها ، وهو - إن المترلة بكروا عذاب القبر ولا قروا به

والكلام فيه قد و أ ، مواضع

أحد في ثوبه

والثاني في كفة<sup>(٢)</sup> به

والثالث في الوقت الذي مع فيه

والرابع في فائدته

أما ثوبه ، فالذي يدل عليه قوله تعالى « **مما خطيئاتهم انكروا ما داروا**  
**بها<sup>(٣)</sup> فلم يجدوها<sup>(٤)</sup>** » فالقاء للتعقيب<sup>(٥)</sup> (مس غير مهلة<sup>(٦)</sup>) ، وإدخال النار<sup>(٧)</sup> له  
إلا التعذيب ، ويدل عليه أيضاً قوله تعالى « **الذين يبرصون عليها عدواً وعصا<sup>(٨)</sup>** »  
الآية ، ووجه<sup>(٩)</sup> دلالة على عذاب القبر ظاهر غير أنه يخص بال فرعون ، ولا  
سهم جميع المكلفين

ثوب العذاب

والدلالة على ثوبه ، قوله تعالى « **ومن آمننا الثمين وأعطينا النسي<sup>(١٠)</sup>** »

(١) النسب إلى القبره أهم أجمع بكروا عذاب الله بها يؤكده  
لا على الإيعاد عذاب الله راطر الخرج ٢ ١٢ ]

(٢) مجذوبه من م (٣) مجذوبه من م

(٤) ووجهه ، م م

ولا تكون الإمامة والإحباء مرتين إلا في أحدي الطرفين إما التعذيب في الله  
أو التشهير على ما عوله

ومضى قالوا إلى إحدى الإمامتين إما هو خلق الله تعالى انخلق من طرفة هي  
موت ، فقد إن الإمامة في الخفية إنما هو بطل الحياة وإزالتها وهرق البنية  
التي تحتاج هي في التوحيد إليها ، وذلك لا يتصور في النطفة التي لم تكن حية  
أصلاً وسد قد أثبت الله تعالى الإمامة مرتين ، وعلى هذا الذي ذكره  
بقصى أن يكون ذلك مراراً ، ولقد طالع الله تعالى « **ولقد خلقنا الإنسان من**  
**سلالة من طين<sup>(١)</sup>** » الآية ، ولم يصرح بذلك بل صرح عاقبه غير ما قال تعالى  
« **ولم خلقتنا النطفة علقه فخلقنا العلقه مضجعه فخلقنا المضجعه عظاماً فخلقنا العظام لحمه**  
**الآية** »

وما يدل على ذلك ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم مر بقبرين فقال  
« **إنيما لعذابين وما يعدنان من كبير<sup>(٢)</sup> كان أحدهما<sup>(٣)</sup> يمشي بالحمية والآخ**  
**كان لا يستبره من البول<sup>(٤)</sup> وروى لا يستبره** »

فإن قالوا : كيف أصبح الاستدلال بهذا الخبر مع أنه ينصى بعدد<sup>(٥)</sup> عذبه  
على الصفات التي من شأنها أن تقع معقودة ؟ قلنا : المراد<sup>(٦)</sup> بقوله وما يعد ناد  
من كبير عندهما ، لأن العصية في نفسها غير كبيرة ؛ فهذا هو الكلام في ثبوت  
عذاب القبر

وأما الكلام في كيفية ثوبه ، فاعلم أنه تعالى إذا أراد تعذيبهم ، فإنه لا بد

(١) المؤمنون ١٢ (٢) أحدهما كان م م  
(٣) تعذيب الله م م (٤) إن المراد م م

من أن يحسم لأن مدب الحاد محال لا تصور ، ولا يمد من ذلك ما<sup>(١)</sup> وي  
عن النبي صلى الله عليه وسلم في السب : سمع حق الحال ، وأنه لعذب على  
سكا ، أهله عبه ، لأن الإدراك يرس على الحياة ، وعذيب القبر يدب الله  
علم ، وعنه من لا فعل ذلك ، ونصير قوله صلى الله عليه أنه ليس لعذب على  
سكا ، أهله ، أي على الوصية بذلك ، فكان من عادة القوم الوصية سكا ،  
والنوح عليهم .

وكذا لا بد من الإحسان ليصح التعذب ، فلا بد من أن يمتنع الله عبه "فعل  
يحبس التعذب ، وإلا اعتقد معاقب لمذب أنه ظلم ، ولقد نعى ذلك ،  
أهل لا لا بد من أن يكونوا عذابه ، هذا هو الذي يعله من جهة العمل

وبالكلام في أن ذلك كيف يكون ، وأنه سألني سعت إليه ما كان حال  
لأحمد ماسكر ولا آخر . كبر<sup>(٢)</sup> عذابه ثم يفتنيه أو يشره حسب ما  
به الأحد ، فبذلك مما لا يهدي منه من جهة العمل ، وإلى العلة .  
السمع

وأما الوقت الذي ثبت فيه التعذب ، وحين ذلك ، فالأطراف<sup>(٣)</sup> ،  
وغيره أن يكون بين المصحين على ما قال الله تعالى ومن وراءهم بروج  
إلى يوم يمشون فلذا يقع في القصور فلا اسباب بينهم يومئذ ولا يتسلطون<sup>(٤)</sup> .  
في الله إنما هو الأمر الحائل المظير ، ولا معنى له إلا العذاب

وأما مدب عذب القبر وكونه مصاحبه له كدب ، فبهم من دعوا<sup>(٥)</sup> .  
أعدوا على مصحاب وأخوتهم بالله حسب دعوا في القبر ثم

حسم ، كان ذلك صادقا لم عن الصانع دجيا<sup>(٦)</sup> إلى الواحات ، وما هذا سببه  
وكان في مقدور الله تعالى فلا بد من أن يعله ، وكما يكون العلم باستحقاق ذلك  
دجيا ونظما لتعذب ، فإن تعذبه يكون لظن ذلك أنوكل إليه ذلك ، فهذا  
فأندته .

وأما القوم الذين دعوا عذب القبر وأكروه ، فقالوا لو كان له أصل  
لكان يحب أن يري العقوبة أو الثوبة للمعاقب والمثاب ، فكان  
يشاهد عليه أثر العذب وغيره<sup>(٧)</sup> ، وفي عضا عذابه دليل على أن ذلك بمالا  
فصله قالوا وما يؤكدهد الكلام أنه لو كان كذلك لكان يجب في  
المصوب والنيب الذي لم يدع أن يسمع أبيه وأن يشاهد مصطره كل واحد ،  
ولمعلم أنه لا يرى مصطرا أصعاب المعاقب ، ولا يسمع لأبوين الله ، فكيف  
يلون ممدكا والحال ما قلناه ؟

والجواب ، أن أكثر ما في هذا أن النباش وغيره لا يرون أثر العقوبة على  
الله ، ومن انحر أن لا يمد الله تعالى في هذه الحالات التي يطاع عليها النباش  
أو غيره ، أو يمدنه على وجه يستدعيهم لوجه من المصلحة يرى في ذلك ، وعلى  
أن<sup>(٨)</sup> قد ذكرنا أن القوى في هذا الباب أنه تعالى يؤخر ذلك إلى ما بين  
المصحين على ما قل عليه كلامه تعالى .

وما<sup>(٩)</sup> يذكرونه في هذا الباب ، أن فيما يدعو من أنه سألني سعت ملكي  
أدبها مسكر والآخير سكير حتى بيألا صاحب القبر ثم يمدبه أو يشره

(١) مذكورة من من

(١١) لا بد من  
(١٢) لا بد من

(١٣) ما لم من من  
(١٤) أنه من من

(١٥) أو غيره من من  
(١٦) وما من من

تسمية (١) ملائكة الله تعالى تعالى (٢) لا يليق بهم وفي يقتضي استحقاق القدم ، وذلك مما لا يوجد له .

وحوايتنا ، أو ما يقتضيه من الآلة يدل على العذاب والآلة من مذنب ، ثم إن المذنب يجوز أن يحكون هو الله تعالى ويجوز أن يكون غيره ، هذا ، القتل .

غير أن السمع ورد بأنه (٣) بكل ذلك إلى ملكين يسمى أحدهما مسكراً والآخر سكيراً ، ولا شيء في ذلك مما يدعو به علينا ، لأن هذا غير له غيره من الآلات التي لا حصر لها ، فلاح والله والنواب والمعاد ، وهو على طريقه العرب وسيتهم أناسهم وأعربهم بالصخر والكلب والذئب وغير ذلك من غير (٤) أن يبيدوا به مدحا ولا دما ، بل لكي يعرف مقام الإله . ما هو موضوع التلقب . وعلى أنما نوجدها هذا الاسم من الأسماء المفسدة ، فلا ليس يمدحها مسكراً أكثر من أن التبر لا يعرفه ، وبأن لا يعرف . من من الأشخاص ملكا من ملائكة لم يدخل الملك في استحقاق الدم ، وهكذا في مولانا سكيرا ، فإنه جعل يسمى معمل ، وهيبيل يسمى معمل شائع ، قال الأعرابي وقصيده تأتي الملوكة حكيمة

أي بحكمة ، هذه طريق القول في هذا الفصل .

### فصل

وقد اتصل بهذه المجلة الكلام في أحوال القيدة ، وما جرى هناك ، من انوارين والمسألة والحاجة وإطاعت الجنود وشر الصنف ، وما ، من اخرى

أحوال القيد

وجه ذلك أن كل هذه الأمور حتى يجب اعتقاده والإقرار به .

أما وتقع المواريث ، فمدح الله تعالى في محكم كتابه ، قال الله تعالى : ونضع الكوازيين القسط يوم القيامة (١) وقوله : فمن آتيت من أرواحه فليؤتيه (٢) الآية ، إلى غير ذلك من الآيات التي تنصص هذا المعنى ، ولم يرد الله تعالى بالميراث إلا المقبول منه المتعارف فيما بيننا دون العدل وغيره على ، بقوله بعض الناس ، لأن الميراث وإن ورد معنى العدل في قوله . وانزلنا معهم الكتاب والميزان . وذلك على طريق التوسع الخار ، وكلام الله تعالى محال أمكن عمله على استيعابه لا يجوز أن يعدل به عنه من الخار

بين ذلك ويوضحه ، أنه لو كان الميراث إنما هو العدل ، لكان لا شئ من الخلف فيه معنى ، فدل على أن الميراث هو المعروف الذي يسئل على تشمل عليه المواريث فيما بيننا

فإن قالوا : وأى فائدة في وضع المواريث (٣) التي أمدحها (٤) ، ومعلوم أنه لا يوضع ليورث به الشيء . ولا شيء هناك مدحه العرب ويأتان فيه ، من أعمال بنياد طاعتهم ومصاصهم أمراض لا يتصور فيها الميراث

فيلزم له ليس يمنع أن يعمل الله تعالى للورثة فلهذا والغنى أماره القصد ، ثم يجعل النور في إحدى السككين والعنقري السككة الأخرى ، فإن رجعت كفة النور في كفة واحدة بالشواب ، وفي ترجع الأخرى في كفة الأخرى ، وكذا لا يمنع ذلك كذا . لا تنفع أن يجعل الطاعات في الصدقات ثم موضع صفات الطاعات في الصفات ، وفي كفة فأيها ما رجعت حكم صاحبه به ، هذا هو كيفية ذلك

(١) الآية ٧٧  
(٢) المذموم ١٢  
(٣) الذي أمدحها ، من

(١) دونه ، في  
(٢) بأنه تعالى ، من  
(٣) أو ، من  
(٤) ما ، من  
(٥) دون ، من

وأما فائدته ، فهو محيل سره للتؤمن وعم الكفار ، هذا في القيامة

وهو فائدة أخرى تتعلق بالتكليف ، وهي أن المرء مع عمله أن أعماله تروى به حتى فلا كان عند ذلك أقرب إلى أداء الواجب والحساب الميعاد ، فائدة عظيمة

وأما الحساب فيما لا يحور إنكاره فقد قال تعالى : ﴿فَأَمَّا فِي نَارِهِمْ نَسْفَةٌ فَسَوْفَ يُحَاسَبُونَ حَسَابًا يُسْرِعُ وَبَيِّنَاتٍ لِّقُلُوبِهِمْ مَرُورًا ۚ﴾ غير أن محاسب الله تعالى إياه لا يحور على حد ما يحري المحاسب بين الشريكين و أسماء من قبل ذلك فيما ينتج إنا يكون يعتقد الأصابع أو ما يحري محاسب ، والله حكيم محاسب لله تعالى عبادته ، فإن ذلك يكون محقق العلم الضروري في قلبه أنه من الثواب كذا ومن العقوبة كذا ، فحسب الأقل بالأكثر ، وعلى هذا صحت ذلك بسرعة على ما دل عليه قوله تعالى : ﴿فَنَزَعْنَاهُمْ فِي عَذَابِهِمْ﴾ استدلال بمن شايحه هذه الآية على أنه تعالى لا يحور أن يكون حساباً ، ولا أن لا يجاز منه محاسبة الخلق بسرعة ولا يمكنه خلق العلم بهم ، ولا أن لا يمكنه إلا محاسبة مددته ورمضان طويل ، وفي علنا بأنه تعالى دليل على أنه تعالى (١) ليس من قبيل هذه الأحكام ، والثالثة في المحاسبة هو ما هو روضح الموازين

وأم أنسألة عما يجب اعتقداً بها ، فقد قال تعالى : ﴿فَوَرَبُّكَ تَحْسَبُ أَنَّ النَّاسَ يَرْجُونَكَ﴾ وقال : ﴿وَقُلُوبُهُمْ عَنْهُمْ مَصْفُورُونَ﴾ وقال : ﴿لَيْسَ الصَّادِقِينَ بِمُتَعَدِّينَ﴾ إلى غير ذلك

والفائدة في ذلك كانت فائدة في صدره ، هي عدم

وأما بشر الصعوب ، فقد عطف بها القرآن قال الله تعالى : ﴿وَأَمَّا الصَّعُوبُ فَاسْتَبْرَأْ﴾

(١) أو المتعدي ، في مر  
(٢) الأصحاب ، في مر  
(٣) أو المتعدي ، في مر  
(٤) أو المتعدي ، في مر  
(٥) أو المتعدي ، في مر  
(٦) أو المتعدي ، في مر  
(٧) أو المتعدي ، في مر

وأما بطلان المخارج فقد دل عليه قوله تعالى : ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (١) وقوله : ﴿أَنطَقْنَا لَكَ الَّذِي نَطَقَ كُلُّ شَيْءٍ﴾ (٢) وذلك يكون على وجهين - إما أن تتولى الله تعالى خلق الكلام في جوارحه فتشهد عليه ، وإما أن يحمل كل عضو من أعضائه حياً بأمراده يشهد عليه ، وإن كان شيئاً أو هاشم قد سبقت هذا الوجه ومال إلى الوجه الأول ، وقال : إن الذي تقتضيه هذه الآية ليس إلا شهادة جوارحه عليه ، ولو صار (٣) كل عضو من أعضائه حياً بأمراده لم يكن سمعه ولا بصره ، اللهم إلا أن يقال أراد قوله يشهد عليهم سمعهم ، أي ما كل سمعاً لهم من قبل ، ذلك على الأحوال كلها عدول من ظاهر كلام الله تعالى ، فلا وجه له مع إمكان أن يحري على ظاهره

ومن جهة ما يجب الإقرار به واعتقاده ، الصراط ؛ وهو طريق بين الجنة والنار شفع على أهل الجنة ويصيق على أهل النار إذا داموا المرور عليه (٤) ، وقد دل عليه القرآن ، قال الله تعالى : ﴿وَهُذَا الصِّرَاطُ السَّيِّدُ﴾ (٥) صراط الذين أجمع عليهم (٦) ، فليس يقول في الصراط ما جوله احتشويه ، من أن ذلك (٧) أدق من الشر وأحد من النيف ، وأن المسكتين يكلفون اختياره وانور به ، من اجتازه هو من أهل الجنة ، ومن لم يمكنه ذلك هو من أهل النار ؛ فإن تلك الدار ليست هي مدار تكليف ، حتى يصح إبلاهم للتؤمن وسكليمه المرور على ما هذا سبيله في الدقة والخلة ؛ رايضاً فقد ذكرنا

(١) التور ٧٤  
(٢) فوسطر ، في س  
(٣) في السج الثاني ، في س  
(٤) الذي يكون ، في س  
(٥) صلب ٧٤  
(٦) به ، في س  
(٧) محدوده ، في س

(٨) الأسر الجدة

أن الصراط هو الطريق ، وما وضعه يس من الطريق بسيل ، هذا  
كلامهم فيه .

وقد حكى في الكتاب عن كثير من مشايخ أن الصراط إما هو الأداة  
الذاتية على هذه الطاعات التي من تمت بها بها وأفضى إلى حياة (١) ، وإلا  
الذاتية على المعاصي التي من تركها هلك وسحق من الله تعالى النار

وذلك مما لا وجه له ، لأن فيه حلال لكلام الله تعالى على ما ليس بمعتبه  
خاصة ، وقد كررنا القول بأن كلام الله تعالى بها أمكن منه على جهة ،  
هناك هو الواجب دون أن يصرف عنه إلى الخار .

وعلى أنا لا نعرف من الأصحاب من ذكر ذلك إلا شيئاً يعكس عن عاد ،  
أن الصراط إما هو الأداة الذاتية على وجوب هذه الواجبات والتمسك بها ،  
وقبح هذه الخيالات والاحساب بها ، والفائدة أن حمل الله تعالى إلى  
الجنة طريقاً حاله (٢) ما ذكرنا ، هو الذي يتصل به التوسيس سرية والسلامة  
عما ، وليصنع اللطف في المصلحة على ما سبق في نظائره .

وأحوال التيام وكيفية الإعادة ، أكبر من أن يحتمل هذا التوسيع ،  
مما على هذا المقدار ، وسأل الله السلامة عن عذبه والقصور شوائبه إلى  
لا يحب ، وهو قريب (٣) محب

(٢) من سلكه ، من سلك

(١) وأفضى بها إلى دار الجنة ، من سلك

(٣) محب ، من سلك

الأصل الخامس

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

## الأصل الخامس

وهو التكليم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

وكان من مقتضى أن تذكر جميع الأسماء بالمعروف والنهي عن المنكر ، غير أن عدد<sup>(١)</sup> قدمناها في أول الكتاب لئلا يصحدها

وحملة ما عوله في هذا الموضع ، أنه لا خلاف بين العامة وجمهور الأصحاب بالمعروف والنهي عن المنكر ، لا ما حكى عن شريعة من إيجابه لأتبع به وبكلامهم<sup>(٢)</sup> عدد والى ذلك على ذلك بعد الإجماع قوله ، ثم قسم لهم أمة الخرج للناس<sup>(٣)</sup> الآية<sup>(٤)</sup> وقوله<sup>(٥)</sup> قال<sup>(٦)</sup> من<sup>(٧)</sup> ما في أمم الصلاة وأمر بالمعروف ونهى عن المنكر<sup>(٨)</sup> الآية<sup>(٩)</sup> على ذلك في رواية أبي عبد الله صلى الله عليه وآله قال لا يسأل الله تعالى معنى يعرف حتى يعرف معنى أو معنى<sup>(١٠)</sup>

ومعنى بالأسماء بالمعروف والنهي عن المنكر ، لا يصح المعروف ولا يصح المنكر ، حتى يحصل هذا الأمر من الأسماء حسب ما حكم الجمهور ، عنه إلى الأسماء المنصوب وهو من في العمود ، وفيه من الآية<sup>(١١)</sup> على قوله وإن طائفتان من المؤمنين اتسلوا فاصلحوا بينهما فإن بغت طائفة من الأخرى لقاتلوا التي بغي<sup>(١٢)</sup> ، حتى في الآية<sup>(١٣)</sup> فداؤا لولا<sup>(١٤)</sup> بصلاح ذات البين ، ثم بالمقابلة إن لم ير مع العزم إلا به حسب هذا ذكره

(١) قالهم عدد ١

(٢) عدد من من

(٣) الآية ١٧

(٤) الآية ١

(٥) الآية ١

(٦) عدد من من

(٧) الآية ١٨

(٨) عدد من من

(٩) عدد من من

(١٠) عدد من من



ولا خلاف في هذه الخلة بين شيعة أبي علي وأبي هاشم ، وإنما الخلاف بينهما في أن وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يعلم عقلاً أو شرعاً ؟

فذهب أبو علي إلى أن ذلك يعلم عقلاً

وقال أبو هاشم بل لا يعلم عقلاً إلا في موضع واحد ، وهو أن يرى أحداً غيره يظلم أحداً فيلحقه بذلك عم ، فإنه يجب عليه النهي ودفعه دعماً لذلك الضرر الذي لحقه من الظلم عن نفسه ، فأنما هذا دعاء هذا للموضع فلا يجب إلا شرعاً ، وهو الصحيح من المذهب

والذي يدل على أن ذلك لا يسيل إلى وجوبه من جهة العقل إلا في موضع الذي ذكرناه ، هو أنه إن وجب عقلاً فإنه أن يجب للسمع أو لمنع الضرر ، ولا يجوز أن يجب للسمع لأن طلب للسمع لا يجب فلا لا يجب الإيجاب لأجله أولى ، فليس إلا أن يكون وجوبه لمنع الضرر على ما قبله

فإن قيل : هل يجوز أن يكون الوجه في وجوبه هو أن لا يقع المنكر ، لا يصح المعروف فيكون وجوبه منعاً عقلاً فإن ذلك أمر مقبول ، قيل : لا ، لو كان كذلك لكان يجب أن يمنع الله تعالى عن المنكر وينهى إلى المعروف ومعلوم خلافه .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون الوجه (١) في وجوبه (٢) كونه مصلحة ؟

قلنا : إن هذا وإن كان هو الوجه في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن

المنكر ، مع أنه لا يعلم ذلك من حاله إلا ، سريع ، لأنه ليس في قوة العقل أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يذهب إلى الواجب والمنع عن الفصيح

فإن قيل : أولس قد عرفتم بالمعقول (١) أن معرفة الله تعالى بطلب ، وأن منه من هو كافر في الحال أو كان كافراً من قبل مقصده ، فهنا حار مثله في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فذهب إلى هذه الأقرايح على العقل وذلك لا وجه له ، هل يجب إذا علم أن الأمر عقلاً ، بأن قرر الله تعالى في عقولنا ، أن يعلم أيضاً بالعقل عالم بمروره به عند هذا الكلام .

فإن قيل : أن ما قبله جمع بين أمرين من غير علاقة جامعة بينهما ، فيقال لهم ما أمركم أنا إنما علمنا كون امرئ عقلاً ، مع ، لأنه قرر تعالى كونه عقلاً في عقولنا ، وهذا غير ثابت فيما عن فيه ، فلا يجب أن يعلم أيضاً بالعقل

وأما ما قبله أبو علي في هذا الباب ، هو أنه لو لم تكن الطريق إلى وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر العلم ، لكان يجب أن يكون المنكر معرى بالفصيح ، ويكون في الحكم كمن أبيض له ذلك ، هل يصح ، لأن ذلك يقتضي أن لا يجب واجب ولا يصح فيصح إلا والعريق إلى وجوبه أو فبعض العقل ، والإكراه أن يكون المنكر معرى على الفصيح (٢) وعلى الإحلال بما هو واجب عليه ، ويكون كأنه أبيض له ذلك ، ومعلوم خلاف ذلك

بين ذلك وبرهانه ، أن وجوب الصلاة وقبح الزنا إنما سمعه شرعاً ، ثم لم يقتصر أن يكون المرء من قبل كان معرى على الفصيح أو الإحلال بالواجب ، أو يكون في الحكم كمن أبيض له شيء من ذلك .

(١) فيه ، في س

(٢) بالعقل ، في س

(٣) بالفصيح ، في س



وأما ما لا يقع به الاعتداد ، فذلك كأن يحاول أحدا اعتصاب داني من ماله وهو عملة ظروفي السار ، فإنه لا يجب النبي عنه إلا سماعاً ، فأما من جهة الفعل وهو غير مستصر به فلا يجب ، هذا في محضه (١)

وأما ما يتمناه ، فإنه بنفسه إلى ما يقع به الإعتداد فيجب النبي عنه (٢) شرعاً وعملاً إلى الحق فيه به محض ، وإلى ما لا يقع به إلا سماعاً فلا يجب النبي ، إلا شرعاً ، وهذه بقية القول في هذا الفصل

### فصل

بعد أن ورد رحمه الله بعد هذه الجملة ، الكلام في أن (٣) المكر إذا كان ، باب الاعتقادات وكيفية النبي عنه ، ثم عطف عليه الكلام فيما أراد التوبة عنه كيف يتوب ، وهذا الفصل الأخير باب التوبة اليق وذلك لوصف أن من غير أن لا يحالفة في ذلك بل مواضع عليه

وحقة القول في ذلك أنه لا فرق في باب (٤) التاكير بين أن يكون أفعال القلوب ، وبين أن تكون من أفعال الجوارح في أنه يجب النبي ، إذا النبي عنها إما وجب لتبها ، والضحح يعمها

ومنى فصل بينها أن أفعال القلوب مما لا يتكّن الاطلاع عليها ، وذلك أمر مصيبة عا ، وما هذا سيده لا يجب النبي عنه

فلنا : إن في أفعال القلوب ما يمكن الاطلاع عليه ، فقد علمنا من حال الداء ، بعضهم يبي أنية واعتقادهم فيهم ، وكذلك فإنما علم ضرورة من حال

يدرس طول عمره مذهباً من المذاهب وينصره ويدعو الناس إليه ويبدل جهته فيه وفي الدماء إليه أنه معتقد لذلك المذهب ؛ وقد ند نقرر أن الاطلاع على الاعتقاد ممكن ، وصح لدينا خطأ بعض الاعتقادات وفسادها ، وكونها من باب التاكير ، فإنه يلزمنا النبي عنها على حد لزوم النبي عن غيرها من التاكير ، هذا (١) خطأ ما يلزم (٢) تحصيله في الفصل الأول

### أما الفصل الثامن :

فالأصل فيه ، أنه من اعتقد اعتقاداً ثم ظهر له فساده وكونه خطأ باطلا ، فإن الواجب عليه أن يتوب عنه ويستم عليه لا محالة ، إلا أنه لا يحلو ؛ إما أن يكون قد ظهر له من نفسه وهو شر و ضيع عنه الناس ، أو أنه يظهره لأحد ولم يطع عليه أحد كفاء التوبة منه ، بين الله تعالى ، وبين أظهره حتى طمع عليه غيره ، فلا يخفى ؛ إما أن يكون قد دعا إليه أو لم تكن معه الدعوة ، فإن لم يدع غيره إليه غير أنه ظهر منه ذلك وعرف هو به ، فإن الواجب عليه أن يتوب من ذلك سرّاً وبين يدي الذين قد عرفوه بذلك المذهب والاعتقاد ، فبعد كلاً بهبوطه به بعد ذلك ، وإن كان منه إلى ذلك المذهب والاعتقاد الفاسد دعوه فلا يحلو ، إما أن يكون قد قبل منه غيره أولاً ، فإن ٢ ، نفس منه غيره كفاء التوبة بين يديه على الحد الذي ذكرناه ؛ فإن من ، فإن الواجب عليه أن يتوب عن ذلك ويعرف ذلك المير الذي قبل منه موته عنه ، وأنه قد بين له فساد ذلك الاعتقاد ثم هو (٤) يجب عليه (٥) إفساد ذلك المذهب ، وحل تلك المشبه التي أقامها إليه ؟ ينظر (٥) ، فإن كان في الناس من يقوم مقامه في حل تلك

(١) يجب ، في من

(٢) يلزمه ، في من

(٣) فيها خبر ، في من

(٤) فإن كان ، في من

(٥) خبر ، في من

(٦) بمجموعة من من

(٧) بمجموعة من من

(٨) بخصه ، في من

(٩) بمجموعة من من

الشبهة عليه لم يلزمه إلا القدر الذي ذكرناه ، ونكون حل ما في ذلك عليه  
من فروص التكديبات ، وإن لم يكن في المقام من يقوم مقامه (١) حل ما في ذلك  
الشبهة ، أو كان في المقام الذي يقوم مقامه في حل كبره ، غير أن سببه  
مرة على بسببه ، فإن الواجب أن يظهر من ذلك الاعتماد الثبوت ، مما ليس  
وجه حفظ فيه وحل له شبهة التي ألفها إنه ، فهذه (٢) طريقة القول في ذلك

وعمد شبهة هذه الحقبة ، الكلام في الملقى إذا أخطأ ، ما انتهى بزمه إذا أراد  
الثبوت عنه ؟ وجهه القول فيه أن من أفتى ، فيما أن يكون سواء فيما حل فيه  
واحد وأخطأ منه الثبوت عنه وأن يذكر للمصنف حفظه في ذلك ، وإنما أن  
يكون سواء فيما لا يحل حل فيه واحد من أن يكون طريقه لاحتياط ، ثم ،  
في ذلك من أن يكون قد وصى الاحتياط حقه غير أنه يرجع لديه وجهه على  
الوجه الذي أفتى به فلا يلزمه وخالف هذه شيء ، إذا لم يكن عليه عند  
الاحتياط حقه وقد فعل ، ومن أن لا يكون قد وصى الاحتياط حقه بل أمر به ،  
بداله ، فيلزمه وحل هذه أن يتوب عن ذلك ، وليس للمصنف أن يفتى قد فعل  
في المواقف ولم يؤد الاحتياط حقه

وغرب من هذا ، الكلام في الحكم إذا أخطأ في الحكمه ، لأنه (٣) إذا  
أن يكون قد حكم في حق فيه واحد ، أو في طريقه الاحتياط ، فإن كان ذلك  
حكم في الحق فيه واحد وأخطأ منه أن يتوب عن ذلك ويظهر الحكمه له  
والحكموم عليه حفظه في الحكم ، وإن حكم في طريقه الاحتياط ، فيما أن  
يكون قد وصى الاحتياط حقه وحكم في أدنى إليه الاحتياط ثم عزمه في لا

(١) هذه في من

(٢) مذكورة في من

(٣) مذكورة في من

(٤) لأنه لا يظهر في من

ورأى الموه في خلاف ما حكم به ، وإنما (١) أن لا يكون قد وصى الاحتياط حقه  
بل حكم به ، فإن كان الأول فلا شيء ، عنه الله ، إذا الاحتياط لا يقص  
الاحتياط ، القبح إلا أن يكون قد علم له أن الموه في أحد الوجهين قبل الحكم  
إلا أنه حكم لأخصه عنه ، فليست به من حكم الاخرى و سوغ إلى المحكوموم  
عليه (٢) ومن أن حكم كيت كيت ، وبين كذا الذي من الواجب أن سوب  
عن ذلك وسين للمحكوم له والمحكوم عليه أن حكم كذا وكذا وأي  
لم أحكم يوم حكمت عن احتياط ، فهذه طريقة القول في ذلك .

### صل في الإمامة (٣)

وقد نصل سبب الأمر المعروف واليهي عن الحكم الكلام في الإمامة ،  
ووجه صحتها هذا السبب أن كذا ما يذهب في الأمر المعروف واليهي عن  
الشكر لا يقوم بها إلا الأئمة .

ووجه ذلك أن معرفة الإمام واجب ، ولنا في من أنه يجب معرفته سواء

### (١) فائدة في الأصول

(٢) عليه في من

(٣) عن القاضي موصوع الإمامة واختلاف الأئمة فيه منزلة كبيرة ، وقد وثق عليه  
من المتقدم من كتب الفقه ، وأوجه الإمامة في الحديث ، وكان لكتابه أثرها الكبير  
في الحركة الإسلامية ، لما يثبتون به أنه قد عزموا في توحيد المذهب وتوحيده  
فكانت أحد أهم أسباب التي كتب هذه مطبوعة طائفة ، وأما المصنفون في هذا الأمر كذا  
حاشا في من رأوا أو أشاروا في ما سبب في مذهبهم ومن كتب في مذهبهم الترخيم  
في من الإمامة التي وصح كذا ما في الثاني في من لا يراه كما ورد في الثاني ، أو  
في من من من السلام الرضوي في كتاب في الرد على القاضي في من في الحديث بالكتاب  
حول موصوع الإمامة ، وألف أبو الحسين المصري ، في من الثاني في من في من  
ويجب أن لا يحد من أن يعلق شرح الأصول ما يكره من رضى وثقة ، في من هذا الموضع  
عائلاً القاضي عبد المظفر .

كان أو لم يكن ، وإنا<sup>(١)</sup> لئرا إذا كان ظاهراً يدعو إلى غسه ، ولا خلاف في هذا إلا شيء يحكى عن قاضي القضاة أبي الحسن عن من عبد الفرير الجرحاين ، ومن الهميد أن يكون هذا ذكر ما قلناه ، وإنا الذى نقوله أن ذلك لا يجب على السكاه والعرام ، وبه هو من تكلف المداء .

فقد حصل لك أنما أديناه من وجوب معرفة الإمام على الحد الذى نقوله مجمع عليه .

واعلم أن الكلام في الإمامة يقع في خمسة مواضع : أحدها في حقيقة الإمام ، والثاني في له ولا حله يحتاج إلى الإمام ، والثالث في صفات الإمام ، والرابع في طرق الإمامة ، والخامس في تعيين الإمام .

#### أما الفصل الأول

وهو أن الإمام في أصل الامة هو تقدم ، سواء كان مستحقاً للتقدم أو لم يكن مستحقاً ، وأما في الشرع فقد جعله الله له الولاية على الأمة والله في أمورهم على ربه لا يكون فوقه يد ، احتجوا من القصاصي والتموا ؛ فإنها يتصرغان في أمر<sup>(٢)</sup> الأمة ولكن يد الإمام فوق أيديهم . هذا<sup>(٣)</sup> هو الفصل الأول .

#### وأما الفصل الثاني

وهو الكلام فيما له ولا حله يحتاج إلى الإمام علم<sup>(٤)</sup> أن الإمام إنما له بإله لتنفيد هذه الأحكام الشرعية ، نحو إقامة الحد وحفظ بيضة البل<sup>(٥)</sup> وسائر الأمور ونحيش الجيوش والنزود وتعديل الشهود وما جرى هذا الخرى

ولا خلاف في أن هذه الأمور لا يقوم بها إلا الأئمة ، إلا في إقامة الحد والنزود ، فنحن أن إقامة الحدود والنزود كبيرها من هذه الأشياء التي عدها في أنه لا يقوم بها إلا الأئمة ، والدليل عليه إجماع أهل البيت عليهم السلام وإجماعهم حجة على ما سيأتي من بعد إن شاء الله تعالى

وقد ذهبت الإمامية إلى أن الإمام إنما يحتاج إليه لتعرف من جهة الشرائع ، والذي يدل على هذا مقالاتهم هذه ، هو أن الشرائع معروفة<sup>(٦)</sup> أدلتها من كتاب الله تعالى وسنة الرسول<sup>(٧)</sup> عليه السلام وإجماع أهل البيت وإجماع الأمة ، فأى حاجة للأئمة إلى الإمام ؟ وفيهم من قال بأن الحاجة إلى الإمام هو لأنه لطف في الدين وذلك بما لا دلالة عليه . وسند ، فكيف يجوز أن يعيب الإمام عن الأمة ملوأل هذه الله ، مع كونه لطفاً في الدين ، ومع أن الحاجة إليه بهذه الشدة .

إن قيل<sup>(٨)</sup> : إن هذا الذي ذكرتموه إنما يدل على هذا ما يعوله هؤلاء ، فادليسكم على صحة ما اخترتموه مذهباً .

قلنا : الإجماع ، فقد اتفقت الأمة على<sup>(٩)</sup> اختلافها في أعيان الأئمة أنه لابد من إمام يوم بهذه الأحكام ويعددها ، وإجماع الأمة حجة لقوله صلى الله عليه وسلم : عليكم بالسواد الأعظم ، وقوله : لا تجمع أمي على الصلاة وما ملل الله أبداً أيضاً آية المشافهة والاستدلال بها مشروح في مجموع العبد

#### وأما الفصل الثالث

في صفات الإمام : اعلم أن الإمام يجب أن يكون من منصب مخصوص

(١) من في س  
(٢) قوله في س  
(٣) قوله في س  
(٤) قوله في س  
(٥) قوله في س  
(٦) قوله في س  
(٧) قوله في س  
(٨) قوله في س  
(٩) قوله في س

(١) قوله في س  
(٢) قوله في س  
(٣) قوله في س  
(٤) قوله في س  
(٥) قوله في س  
(٦) قوله في س  
(٧) قوله في س  
(٨) قوله في س  
(٩) قوله في س

حلاف - يمكن عن مدعى من الخروج ولا يمكنه ذلك حتى يكون عدياً  
 ثم لا يجب أن يكون حسيباً أو حسيباً بل الذي لا بد منه هو أن  
 يكون من أحد البطون ، ويجب أن يكون مبرراً في العلم مختبئاً ولا خلاف فيه  
 وإنما اختلفوا في القاصي وقد حكى<sup>(١)</sup> عن أبي حنيفة ، أنه لا يجب في القاصي  
 أن يكون مختبئاً ، وإن كان قاصي القصة استند عنه هذه الحكاية وقال : إنما  
 أراد به أنه ليس يجب أن يكون حافظاً لكتب الفقهاء وترتيب أبوابها ، وهكذا  
 حرصاً إذا اعتبرنا كون الإمام مختبئاً ، فليس من ضرورته أن يكون حافظاً  
 لكتب الفقهاء وحكائياتهم وترتيب أبواب الفقه بل إذا كان بحيث يمكنه  
 الرجعة إلى العلماء ورجيح بعض أقوال بعضهم على البعض كفى ،<sup>(٢)</sup> غير أنه  
 لا يكون على هذا الوصف حتى نعم شيئاً من العلم ، يمكنه النظر كتاب الله تعالى<sup>(٣)</sup>  
 ومعرفة ما أورده من حفظه وما لم يرد ، وإن كان في معرفة مراد الله بحفظه  
 وغير ذلك يحتاج إلى أمور آخر غير العلم بالمرتبة المحررة ، وهو أن يكون  
 عالماً بتوحيد الله تعالى وعنده ، وما يحور على الله تعالى من الصفات وما لا يحور ،  
 وما يجب له من الصفات وما لا يجب ، ويكون عالماً بعبودية محمد صلى الله عليه ،  
 هذه قولنا يسمى أن يكون مختبئاً بجميع هذه الأمور كلها .

ولا بد مع هذه الشرائط أن يكون ورعاً شديداً ، يوثق قوله ويؤمن به  
 ويستند عليه ، وأن يكون ذا بأس وشدة وقوة قلب وثبات في الأمور .

فهذه جملة ما يستلزمه الأوصاف في الشخص حتى يصلح للإمامة .

فأما الأول ، وهو أنه يكون من منصب مخصوص فلا بد من اعتباره لعلالة  
 الإجماع ، فإن ما يكره<sup>(١)</sup> ادعى محصره الحاجة إلى الأئمة من فرض لم يكره  
 عليه أحد .

وأما كونه عالماً بحيث يصلح معه مراجعة العلماء والفرق بين صيغ الأقوال  
 وقوب ، فإنه لو لم تكن عالماً لم يمكنه القيام بشيء من هذه الأحكام التي تحتاج  
 إليه لمساكنها ، فإما من شيء منها إلا ومن لا علم له بهذه الجمل التي عندنا  
 لا يتأتى منه تصديدها .

وأما العقاب والزرع ، فلأنه لو كان عدياً لم يجر له جرم ، القصة  
 ولا تبدل<sup>(٢)</sup> الشهود واقعة الجنود وسد الثغور ولا يمنع بين دسب ووصفه ،  
 أن بالاعتاق<sup>(٣)</sup> منع من حواز التولية من قبل قطاع الطريق ، فلا وجه لذلك  
 إلا تهتكهم وتطاهرهم بالفسق ، فإذ كان الإمام بهذه الصفة لم تكن يمامته  
 ولا جاز التولية من قبله .

وأما الشجاعة وقوة القلب ، فلأنه لو لم تكن كذلك لم يكن مختبئاً محبوس  
 وسد الثغور والعز إلى ديار الكفرة ، وقد ذكرنا أن هذه الأحكام هي التي  
 أحوحت إلى الإمام .

#### وأما الفصل الرابع

وهو الكلام في طرق الإمامة . فقد اختلف فيه ؛ فسنذكر أن النص  
 في الأئمة الثلاثة والمعرفة والخروج في الباقي ، وعند المعتبرة أنه المقدر

(١) محدودة من م

(٢) سبق ، في م

(٣) لا مانع ، في م

(٤) وتبدل ، في م

(٥) محدودة من م

والاختيار وإليه ذهبت الجبهة ، وعكس عن الحافظ أن الطريق إلى الإمامة إنما هو كثرة الأعمال ، وإلى مرسب من هذا ذهب عبادي طريق النسوة ، فقد قال إن طريقها الجراء على الأعمال ، وقال الخوارج إن طريقها العبيد ، وقال العباسية بل<sup>(١)</sup> طريقها الإثرت ، وقالت الإمامية والبيكرية إن طريقها النصر

وعن إذ أردنا تصحيح ما اخترناه من المذهب هنا طريقان : أحدهما هو أن ندأ بالدلالة عليه ، والثاني<sup>(٢)</sup> أن بين هذه المقالات كلها حتى لا يبقى إلا ما نقوله

أما الذي يدل على ما ذهبنا إليه ابتداءً الآخر : فلا خلاف بين الأمة من انتدب لخدمة الإسلام ونابذ الطمة وكان مستكلاً لهذه الشرائط التي اعتبرناها<sup>(٣)</sup> فإنه يجب على الناس مبايعته والاقباده ، وكذلك ضد أهل النسي صلى الله عليه وعلى آله على أن طريق الإمامة إنما هو الدعوة و... على المذهب الذي ذكرناه ، هذا إذا أردت ابتداء الدلالة على ذلك

فأما إذا أردت هذه المقالات ، فإن الذي يشبه أعماله ليس إلا... المعركة ، وما عداها عظامه المصنوع

وإذا أردت إفساد مقالهم فلك فيه طريقان

أحدهما هو أن تطالبهم بتصحيح ذلك وهذا عليهم ما يحتاجون به ،

والثاني هو أن تبدأ بالدلالة على فساد مقالهم

أما الطريق الأول ، فهو أن تقول<sup>(١)</sup> ما دليلكم على أن المذهب والاختيار طريق الإمامة ؟ فإن قالوا : إن الإمامة عقد من العقود ، بل هي من أفعال رتبة وأعظمها مرتبة فلا بد من عاقد يقدرها للعقود له ، قلنا : هب أن الأمر على ما ذكرتموه من أن الإمامة عقد ، وأن العقد لا بد له من عاقد مقدّم ، من أين أنه لا يجوز أن يكون العاقد نفس الإمام حتى يبعد لنفسه على العقد الذي هو له ، وصار الحال فيه كالحال في النذور وهكذا تنبع<sup>(٢)</sup> كلامهم ونفس عليهم التوجه التي يدكرونها في هذا الباب ، فهذه طريقة القول في ذلك

وإذا أردت ابتداء الدلالة على فساد مذهبهم ، فالأصل فيه أن تقول :

لو كان الأصل في الإمامة إنما هو العقد والاختيار لسكان لا بد من أن يكون إليه طريق ، والطريق إليه إما<sup>(٣)</sup> العقل أو الشرع ، والمفعل لا يجوز أن يكون طريقاً إليه لأن الإمامة حكم شرعي فيجب أن يكون الطريق إليه<sup>(٤)</sup> أيضاً شرعياً ، وإذا كان الطريق إليه الشرع ، فلما أن يكون الكتاب أو السنة أو الإجماع ، وشي من ذلك غير ثابت هناك

قالوا : إن الإجماع حاصل على ذلك ، فنعلم أن حراً من الصحابة حضروا الشيعة وعقدوا لأنهم بكر الإمامة ولم ينكر عليهم أحد ، ولم يقل أن العقد ليس بطريق إلى الإمامة ، وفي ذلك ما نقوله ، بين ذلك<sup>(٥)</sup> ويروى عنه<sup>(٦)</sup> ، أن الصحابة يومئذ كانوا بين ضابغ فاقد ، وبين متابع ، وبين مكاتب فكانوا يبدل على الرمي ، وهذه<sup>(٧)</sup> صورة الإجماع

(١) وردت ، ضد

(٢) إليها ، من

(٣) وهذا ، من

(٤) قولهم ، من

(٥) إنما يكون ، من

(٦) هؤلاء من

(٧) الآخر ، من

(٨) بل ، من

(٩) تنصروا ، من

وراء ما يؤكّد ذلك ، بأن عمر حمل الأمر شورى بين سنة ولم يكره أحد ، ولو كان طريق الإمامة غير المقصد والاختيار لأمكنه عليه ، بل كان لا بد حل على من ألقى طالب تحب الشورى ، وقول إن الله قد نص على من بعده كنهه وكذا (١) الرسول ، فلم أدخل معكم في الشورى ، وهذا الأمر لا لمعري فيه ؟

وحواساً ، أن هذا إما صحيح لو ثبت أن الصحابة كانوا من مسمع وه من كتب سكوتاً من على الرضى ، وهذه صورة الإجماع ، ونحن لا نعلم أن عبيداً عنه السلام لم يسمع عن السعة عجمو على ذلك خاصة ، وكذا فإن محاراً حربه وأن زبيراً كسر سيفه ، وسلمان استنصب به ، فكيف (٢) دعى الإجماع مع هذا كله ، وكيف يحمل سكوت من سكك دلائل على الرضى ، وأما دحوه على السلام في الشورى ، فلأنه كان صاحب الحق ، ونصه الحق أن يطلب حقه مما يمكنه ، فلا يصح ما ذكرتموه .

وقد اعترضت المبرلة على الذي احقرناه من وجوه تقديم بعضنا ولم تعلم البعض

لم لم يقدم قولهم : « قد (٣) فسر سيرة الدعوة والخروج من حكمه (٤) فكيف يحمل طرقاً إليها ؟ » قال : لا تنس ذلك ، فإن أحد الأمر من تفصيل عن الأ ومن ذلك قولهم : إن الدعوة والخروج لو كان طريقاً للإمامة ، فكان (٥) إذا علق الدعوة من شخصين يصاح كل واحد منهما لذلك ، أن سدد أن ما

ويصير ، إمامين لمصون الدعوة والخروج ، وذلك لم يذكره أحد سوى ناصركم (١) وأنتم قد تأولتم (٢) كلامه كيلاً لمحقته حرق الإجماع وحواساً ، فإن ذلك قلما يتفق في وقت واحد ، ولو اتفق فالواجب أن يطر عيس سبقت دعوته ، فأيهما سبقت دعوته فهو الإمام ، وإن اتفق منهما الدعوة في وقت واحد ، فإنه لا ينفقد إمامة واحد منهما ، وهذا الحال في ذلك كالحال في ولى النكاح ، فكأنه لا ينفقد النكاح ما لم يسبق أحد الطرفين على الآخر ، كذلك هي

وعلى أن هذا الأمر لم في المقصد والاختيار ، فقال لم ما قولون لو اتفق المقصد والاختيار على شخصين يصاحبان للإمامة ، وكل ما ذكرناه (٣) من عذر (٤) هناك هو عذر لنا ههنا .

واعلم أن أما على وأما هاشم لم يحدنا في أن الشخصين إذا بعد لما فإن الإمام هو من عقد له أولاً ، وإما خلافه (٥) إذا اتفق المصلح في دفعة واحدة . بعد أن هاشم أنه لا ينفقد إمامته واحد منهما كما في ولى النكاح فلا بد أن ينفقد ثانياً لأحدهما ، وقد قال أبو على إنه لو اتفق المصلحان جميعاً في دفعة واحدة فإن الواجب أن تفرق بينهما ، وعلى الأحوال كلها فأنتم كنتم ذكره في العقد يمكننا أن (٦) ذكره في الدعوة إذا فصل .

#### وأما الفصل الخامس -

في تعيين الإمام : اعلم أن مذهبنا أن الإمام بعد النبي صلى الله عليه ، على ابن أبي طالب ، ثم الحسن ثم الحسين ، ثم زيد بن علي ، ثم من صار سيدهم

(١) أبو بكر ، في ص

(٢) غيره ، في ص

(٣) محذوف من ص

(٤) تسمى لكم ، في ص

(٥) يذكر ، في ص

(٦) فيه ، في ص

(٧) كتب ، في ص

(٨) وهكذا ، في ص

(٩) محذوف من ص



وعند المصنف، أن الإمام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي عليه السلام، ثم من أحاربه الإمام وعقدت له، ثم الحسن ثم الحسين وسار سيرتهم، ولهذا تراهم يصنعون إمامة عمر بن عبد العزيز لما سلك طريقهم.

وعند الإمامية أن الإمام بعد الرسول صلى الله عليه وآله علي ثم الحسن ثم الحسين إلى تمام اثني عشر، وهذه طريقة القول في تعيين الإمام ذكرها.

### فصل

علم أن من مذهبا أن الزمن لا يتخلو<sup>(١)</sup> عن إمام، ولنا معنى به أنه لا بد من إمام متصرف في كل زمان، وإنما المراد به نفس يجوز حلول الزمن من يصلح للإمامة.

هل يجوز خلو  
الزمن عن إمام

نعم. نعم بالحاجة إلى الإمام لا يجوز أن يكون هناك من لا يملكه<sup>(٢)</sup> وقد خالفوا في ذلك أبو القاسم، وقال: لا يجوز حجب الحاجة إلى الإمام عملا، وإليه ذهب الإمامية.

ويقولون: إن الإمام لابد من أن ينص الله تعالى عليه لحاجة الناس إليه وأبو القاسم يقول: يجب على الناس أن منصوبه إن لم ينص الله تعالى عليه، لأن مصلحتهم في ذلك؛ وهذا محتمل أن يريد به المصلحة الدينية على ما يعرفه الإمامية إن الإمام لطف في الدين، ومحتمل أن يريد به المصلحة الدنيوية على ما خوله بمسأله فإن أراد به الأول، فالفرق بينه وبين الإمامية هو<sup>(٣)</sup> من

(١) لا يجوز أن يخلو، في من  
(٢) عذوه من من  
(٣) عذوه من من

الوجه الذي ذكره، ولأجل ذلك لا يجب في الإمام أن يكون منصوبا وأوجب الإمامية ذلك، وإن أراد الثاني، فالفرق بينه وبين الإمامة ظاهر، لأنهم يقولون إن الإمام نطق في الدين كعرفة الله موحدته وعدله وغير ذلك من الأنصاف، وهو لا يقول به.

والذي يبل على فساد مقالهم، هو أنه لو كان لهم مذهب وجوب وجود الإمام عقبا كان لابد من أن يكون خليفة إلى الإمام أيضا في العقباء ومعلوم أن الإمام إذا عجز، فيه سبب الأحكام الشرعية، فكيف يصح أن يسمي خليفة إليه عقلا.

فإن قيل: فلا حار أن يحتاج إلى الإمام في العقليات قلنا: إنه لو احتج إليه في ذلك لكان لا يتخلو الحاجة إليه من أن تكون لمنافع دنيوية أو دنيوية.

ولم يجر أن تكون الحاجة إليه للمنافع<sup>(١)</sup> الدنيوية، ككل يقل يحتاج إليه لتعرف من جهة الأعداء من السموات وما يصر بما ينفع، فإن ذلك مما يحكم معرفة الناس والأخبار، وللهذا ستر في معرفته عملا، وغير للمعلاء من الناس ونحوه، ولأن ذلك يمكن أن يعرف من<sup>(٢)</sup> راحة فلا يحتاج إلى غيره فيقدح في حاجة الناس إلى الإمام في سائر الأزمان.

وإذا قيل بالحاجة إليه للمنافع الدنيوية فلا يجوز له أن يحتاج إليه في التكليف العقلية أو السمية، فإن احتج إليه في التكليف السمية لم يجر والاحتجاج الإمام إلى إمام آخر، والكلام في ذلك الإمام كالكلام فيه فيسلسل، ولأنه لا يحتاج في شيء من التكليف السمية إلا إلى الأعداء والتسكين وإزالة

(١) من أن تكون للمنافع، في من، وفي أصلها، للمنافع.  
(٢) من أنه، في من

العلقة بالألطاف ، ولا تأثير للإمام في شيء من ذلك من حاله وحال غيره في هذه الأمور على سواء .

وهو قيل : ما أنكرتم أن له مرته على غيره من حيث يصدق بوجوده الله للكف (١) . فلهذا قيل بوجوده نطف للكف (٢) وصلاحيهم (٣) ، فيه إيراد أن يؤدي عليهم عن الله تعالى ما فيه صلاحهم أو يقوم عنهم ، وإي ذلك من هذين الأمرين فلاحظ للإمام فيه .

وبعد ، فلا يكون ذلك كذلك إلا والطريق إليه الشر ، وفي ذلك ما فوله .

وهو قيل : إن وجود الإمام نطف من وجه آخر ، وهو أن الناس يسمون الله تعالى ومجسوس العاصي عنداً لأمره ودينه له ومحرم طاعة غيره ، قائماً بذلك لا سنده من حال جميع الناس ، بل في الادميين من : قال عنه غيره كان ذلك داعياً إلى الفساد ، وعلى هذا فإن أفعالهم في الدنيا التي صلاح الله عليه ، كان قد باع في الفساد وراء الاستسلام والامتثال . ولم يطعم كعبه وكذا الخلل في غيره من الكفرة .

وبعد ، فهذا الكلام يوجب على قائله وجود الأئمة الكثر ، وفي هذا الأمر لا سند للإمام وحد الناس في العالم معترفون ، بل الواجب أن يكون في كل محلة إمام ، يكون أهل تلك المحلة إلى الطاعة أحزاب ، اعتدلت به وامتد له رضاء ، وفي ذلك الفساد ما لا ينبغي على أحد .

### مصل

علم أنه قد فهمنا الكلام في طريق الإمامة واختلاف الأقوال فيه ، غير أنما سنده ههنا على نوع من الاختصار ، ونعم إنه ما نشد (١) وسقط ، فنقول : إن الرندية اتفقوا على أن الطريق إلى إمامة علي بن أبي طالب والحسن والحسين عليهم السلام النص الحق ، وأن الطريق إلى إمامة الباقرين الدعوى والخروج ثم اختلفوا في أصل (٢) يجب تعيين من أنكر النص على هؤلاء الثلاثة ؟ فقال بعضهم يجب تعيينهم وهم المخارونية ، وقال آخرون لا يجب (٣) وهم الصالحية .

وأما الإمامة فقد ذهب إلى أن الطريق إلى إمامة الباقرين عشر النص الحق الذي تكفر من أنكره ، ويجب تكفيره ، وتكفيره لذلك صفة (٤) التي عليه السلام .

وقد وافقهم الكثرة والكرامية في أن طريق الإمامة : هو النص ، غير أنهم ذهبوا إلى أن النص هو عليه السلام أو أنكره ، وإليه ذهب الحسن البصري .

واستدلوا على ذلك قوله تعالى : قل للمؤمنين من الأعراب يسمعون إلى عموم نوري بن شريح قائلهم يؤمنون (٥) فيقولون إنه ورد في أبي بكر ، هذا أول من دعا إلى أهل الردة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وذلك مما لا يعلم لهم أن المراد به أبو بكر ، بل الصحيح أنه في علي عليه السلام ودعائه إلى قتال من قاتلهم من القسطين والبارقين والناكثين .

(١) شد منه ، غير من  
(٢) بينهم ، غير من

(٣) الكثر ، غير من

(٤) الكثر ، غير من  
(٥) قوله يراد ، غير من

(٦) نفسه من  
(٧) أصاب ، غير من (٨) النج ١٦

ومتى قيل : إن الآية تقتضي إمامة من دعا إلى قتال الكفرة وعلى من يدع  
إلا إلى قتال أهل القبلة من أهل البيت، قلنا : ليس في قوله تعالى : أو ياء و  
ما ظنتموه .

وربما يستدلون بتقديم النبي صلى الله عليه وسلم إمامة في الصلاة ، وذلك أيما  
من العبد ، لأن النبي صلى الله عليه وسلم قدم كبراً من الصحابة للصلاة ولم يدل على  
إمامتهم . وبعد ، فإن الإمامة في الصلاة بمنزلة من الإمام (١) بالإمامة الكبرى  
والقيام بأمر الأمة ، وهذا يصلح لأحدهما البدون الآخر ، فكيف قالوا أحد  
الأخرين على الآخر ، وما وجه التشبه بينهما .

وأما المعارضة ، فقد ذهبت إلى أن طريق الإمامة العبد (٢) والاختيار ،  
ورامت بصحيح ذلك بوجوه تقدم بمصنف وهذا إقبحها .

فالمراد : طريق الإمامة بالاتفاق إما العقد والاختيار ، أو النص ، وقد بطل  
النص فلم يبق إلا العقد والاختيار .

فالمراد : والذي يدل على أنه لا نص ، هو أنه لو كان كذلك لكان (٣)  
لا يجوز إما أن يكون نصاً حقيقياً أو جعلاً لا يجوز أن يكون نصاً جعلاً ، لأنه  
لو كان كذلك لكان يجب أن يكون الراد كالمأذون هو معلوم ضروري ،  
دين النص صلى الله عليه وسلم ، وفي ذلك تكفير الصحابة على صحت القول به ،  
ولكان لا يجوز أن يحصى أعمال فيه لأن هذا هو الواجب فيما علم (٤) مروى ،  
ولذلك ولا كان يجوز أن يكون الله تعالى قد تشبنا بصلاة سادة و ، ح  
إلى غير بقية الحرام إلا أنه صلى الله عليه وسلم لم يظهر ، وذلك شيع بخره  
النص الخلق (٥) .

(١) إما هو العقد ، في من

(٢) يعلم ، في من

(١) محذوفة من من

(٢) محذوفة من من

(٣) الخلق ، في من

وأما النص الخلق (١) فإنه كان يجب أن لا يذهب الصحابة بأسرم من  
العرس به ، فقد كانوا في حابة المعرفة بالمقاصد وما يجري هذا الجرى ، وفي علمنا  
بأنهم لم يعرفوا هناك نصاً ولا أفروا به دليل على أنه لم يكن له أصل ، وبعد ، فلم  
كان هناك نص لأورده المنصوص عليه واستدل به على إمامته ، ولم يدم أنه لم  
يورده ولم (٢) يحتاجه وفي ذلك دلاله على أن ذلك لم يكن . والجواب أنكم أنتم  
الإمامية ما يلزموه فلا معنى له .

وأما النص الخلق على ما شوله فإنه ليس يجب أن يعرفه كل أحد ؛ فإن  
ذلك إنما يجب فيما العلم به ضروري ، ولست ادعى أن الصحابة اضطرت إلى قصد  
النص بذلك .

فإن قالوا : فلم ذهبوا عن العرس به ولم يعرفه أحد ؟ قلنا : لأنهم لم ينظروا  
فيه أو حذروا على وجه آخر (٣) غير الإمامة ، وعلى أن لا يعلم أن الصحابة بأسرم  
ذهبوا عن العرس به ، فمعلوم أن أصحاب من عده السلام كانوا يعرفون ذلك ،  
وكذلك فكان على يدعيه ويستعمله ، فكيف صحح لهم ما قالوه ؟

وقد دخل في الجواب عن قولهم : لو كان هناك نص لاحتج به المنصوص  
عليه تحت هذه الجملة . وقد سأل فامس المقصد من من دل على أنه لا نص ، وأنه  
لو كان لأظهره المنصوص عليه واستدل على إمامته وفي علمنا بأنه لم يفعل دليل  
على أنه لم يكن ، وقال : ما أنكرتم أنه لم يورده ولم يتسلك به في تثبيت إمامته  
لنفسه أو لئلا غلب أهم لا يصفون إله ولا ينظرون فيه ؟ وأجاب (٤) عن  
ذلك . بأن هذا مما لا يمكن ، مع أن حال الصحابة في الاستسلام للحق والالتقاء

(١) بالخلق ، في من

(٢) محذوفة من من

(٣) ولا ، في من

(٤) وأجاب ، في من

له والرجوع إليه بحث لا يجرى على أحد، وعلى هذا فاستعملوا عياً في ذكر  
على عمر لإمامة الخدي على العدل، فقال: «هذا أن لا يكون عليها سلطاناً فاستعملت  
على ما في سطها، أحصى إليه مرجع إلى قوله، وقال: لو لا على ذلك عمر،  
وكذا (١) صدر في أنه رجح في بعض الخواص إلى قول مناء لم يبين له أن  
الحق في قوله، وقال: لو لا معاد ذلك عمر، وهكذا فقد روى أنه على محمد  
في (٢) القلوب وسكانها فيها ومبرته في العلم، ردد (٣) قوله لقول امرأة أكرت  
عنه بعض الخواص، وقال: «كلكم أخته من عمر حتى المخدرات في النبوة»  
إلى غير ذلك من الأحاديث التي لا يتس الخيال فيها، ولو كان مع المصوم  
عليه نص، لسكان من سبيله أن يورده عليهم ويحتج به عندهم، سبها وقد عرف  
من حالهم أنهم رجحوا إلى قول كل أحد إذا بين لهم الحق في حقه، فقام  
بظهوره ولا احتج علم أنه لم يكن أصلاً

وقد جرى في كلامنا ما هو حوث من هذا، فقد ذكرنا أن عياً أو  
النصوص وأظهر الاستدلال بها، فكيف يمكن ادعاء أنه لم يظهر  
وحدث الثوري شمل (٤) على يمين وسبعين دلالة وفصله أوردها على  
أن طاب مبتدلاً بعضها على إمامته، وسبها على فصله على العجدة، وهذا  
واضح عند من أصف

ورما غفلوا إلى الصحابة وإن احتجوا في الخواص لم يحتجوا في الأحكام  
وهذا دعوى منهم، فمن حث في إمامه أبي بكر لم يعتقد الاحتجاج على ما  
للإمامة.

(١) وهكذا، في م

(٢) ذكر، في م

(٣) م، في م

(٤) أشمل، في م

ورمى بذكر كلامهم استفاد قول الناس من عند انطباع ليل من أبي  
طالب عليه السلام أمدد بذلك أمانك، وقول على: لو كان عني حرة وأخي  
حضر حين نهلت، واحتجاج على طاعة والوزير نائيه وقوله لها نائيه  
ثم مكنتي (١)، وقولون: إن هذا كله ساقى النص ويؤيد أصحابهم بأن طريق  
الإمامة عند على وغيره القصد والاحذر على أحد الذي هو له وعرب من هذا  
احتجاجهم بدخول على في عية السلام تحت الثوري، فقد ذكرنا أن الله  
فيه أنه كان لا يصل إلى منه إلا بالدخول فيه وهذا (٢) صريح، وعلى أنه وإن دخل  
في الثوري لم يحصل الأمر موقوفاً على اختيارهم إياه وعقد الإمامة، وأما  
احتجاجه على طاعة والوزير نائيه فكيف بين هم أنهم لا يدعون على الحق  
أصلاً. وهذه جملة ما يحتج هذا الخليل.

فإن قيل: قد ذلك النص الذي ذكره على إمامة على عليه السلام؟ قيل له:  
بخصوص كثيرة من كتاب الله تعالى نحو قوله: «إماما وتكم الله ورسوله» (٣)  
الأنبياء بين الله تعالى أن الولاء لله عز وجل ثم لرسوله ثم لأوصوفه بإمامة  
الزكاة في حال الركوع، ولا خلاف في أن أوصوفه بذلك على عليه السلام  
دون سواه فإن قال قوله تعالى: «الذين يقيمون الصلاة» الجماعة، فكيف يصح  
حملة على الواحد؟ قيل له: لا بد من أن يحمل على واحد وإلا لم أن  
يكون المولى والمولى عليه وأسد ذلك مما لا سبيل إليه، وبعد فإن في آخر  
الآية ما يجمع من حملة على الجماعة لأن الوفاء في قوله: «وهم راكعون»، وأما  
الحال، فيجب أن يكون المراد من أذى الركاء في حال الركوع، ومنى

(١) مكنتي، في م

(٢) الأشمل، في م

(٣) ذلك، في م

قيل : إن الآفة محمولة على الهبة والنعمة ، قلنا : لا تنافي بين بعض هذه الأسور وبين الحسن ، فتعبد على الجميع .

ومن ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم : « أنت من عمدة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي » أثبت لعل عليه السلام جميع المنازل التي كانت نازلة لهارون من موسى عليهما السلام واستثنى النبوة . ومن المنازل التي كانت نازلة لهارون من موسى الإمامة ، فوجب ثبوتها لعل عليه السلام . (١) وادّعى ساداتنا من ادعى بأن الخبر متواتر ، فهم من قال أنه متلقى بالقبول وهو الصحيح

ومن ذلك حديث عذير بن بطون ، وموضع الدلالة منه قوله « من كنت مولاه » (٢) ، والمول والأول في اللغة وعرف الشرع واحد ، قال الله تعالى : « فاق لله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين » (٣) وقال لبيد :

مولي الخلفاء خلفها وإمامها

ولتصويل الإمامة (٤) واستيعاب (٥) القول فيها (٦) موضع آخر .

### فصل في التفصيل

اعلم أن الأصل في الشرع ، هو الأكثر ثواباً ، فلو كان قال شيء من طريقين مبرهنة الشرع ، لأنه لا محال لتقبل في مقادير الثواب والعقاب إذا ثبت هذا ، فاعلم أن المتقدمين من المعتزلة ذهبوا إلى أن أصل الأحكام

(١) ومن غنى من

(٢) الحديث في النهاية في غريب الأثر ، لابن الأثير ، باب الزبوع السلام والظلم للأسيدي . أي وردت في صفات الصحابة كذا الحديث وخاصة الجاري

(٣) التبريم

(٤) وتصويل الكلام ، أي من

(٥) استيعاباً ، أي من

(٦) مقتضى من من

سعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أو نكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي عليه السلام ، إلا وأصل من عطاء فإنه يحصل أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ذلك سموه شيعياً . وأما أبو علي وأبو هاشم فقد توفيا في ذلك ، وبالأصل ما من حصة ومثقة ذكرت في أحد هؤلاء الأربعة إلا ومثله مذکور لصاحبه .

وأما شيخنا أبو عبد الله البصري (١) قال إن أصل الناس بمدرسة رسول الله صلى الله عليه وسلم على أي طالب ثم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ، ولهذا كان يلقب بالتفصيل ، وله كتاب في التفصيل طويل

وقد كان قاضي القضاة يوصف في الأصل من هؤلاء الأربعة كالشيعيين ، إلى أن شرح هذا الكتاب فقطع (٢) على أن أصل الصحابة (٣) أمير المؤمنين (٤) على عليه السلام

وأما عندنا - إن أصل الصحابة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ثم الحسن ، ثم الحسين عليهم السلام .

والذي يدل على ذلك الآيات والأخبار المروية عن علي عليه السلام ، محو حبر الطير وحبر النملة وغيرها ، وأيضا ما منقبة من الثاقب كانت مخرقة في الصحابة إلا وقد كانت محترقة في أمير المؤمنين من التلم والنوع الشعاع والسعد (١) وغير ذلك ، وما يدل على ذلك إجماع أهل القلب ، وهذا كما يدل على أن أصل الصحابة ، فإنه يدل على أن الحسن كان أصل الصحابة عنه ، ثم الحسين عليهم السلام هذه جملة ما حوله في هذا الموضع (٢)

(١) مقتضى من من

(٢) وفتح ، أي من

(٣) مقتضى من من

(٤) والسفاهة ، أي من

(٥) افتتحت موضوع الإمامة كما مرخه مطلق الأصول ، ولم يدخل في صفاته هذا الموضوع لأن كتب علم الكلام تلوته بالتفصيل والتوضيح مما لا ينبغي فيه التردد ، ويمكن أنه لم يكتف الكلايين إلى مجرد الاختلاف على الثاقب

## فصل

في الكلام في الأخبار؛ ووجه اتصالهما نظم، هو أن الإمام لا يثبت إلا بالأخبار لأنه لا طريق لها سواها.

وحجة القوم في ذلك، أن الأخبار لا تخلو إما أن يتم صدقها، أو يتم كذبها،  
أولا يعلم صدقها ولا يعلم كذبها

والقسم الأول ينقسم إلى ما يعلم صدقه اصطراطاً، وإلى ما يعلم اكتمالاً

ما يعلم صدقه اصطراطاً كالأخبار للتواتر، وبحسب الخبر عن البلدان والوفد  
وما يجري هذا المجرى، وبحسب خبر من خبرنا أن النبي صلى الله عليه كان يتدين<sup>(١)</sup>،  
بالمسواك الخس وإثاء الركاه والحج إلى بيت الله الحرام وغير ذلك، فإن<sup>(٢)</sup>  
ما هذا سبيله يتم اصطراطاً. وأقل المدد الذين يحصل لهم محرم حصة، حق  
لا يجوز حصوله بخلاف الأريفة. ولا يكفي خبر الخمسة على أي وجه أحبروا،  
بل لابد من أن يكون حرم بما<sup>(٣)</sup> عرفوه اصطراطاً، ولهذا لا يجوز أن يصح  
لنا العلم الضروري بتوحيد الله وحده بخبر من يخبرنا عن ذلك، لا لم - هو  
اصطراطاً

وما يعلم صدقه استدلالاً<sup>(٤)</sup> هو كالخبر بتوحيد<sup>(٥)</sup> الله تعالى وعنده وجود  
بعبه عليه السلام وما جرى هذا المجرى، وكما عبر عما يتعلق بالمداهات في أمر النبي

(١) يتدين، في م

(٢) عما، في م

(٣) من توحيد، في م

(٤) وفد، في م

(٥) استدلالاً، في م

(١) شاهد في م

صلى الله عليه لخبر عليه ولم يجره عنه ولا أسكر عليه، فإنما يعلم صدق ما هذا  
حاله من الأخبار استدلالاً، وطريقة الاستدلال عليه، هو أنه لو كان كذباً  
لأسكره النبي صلى الله عليه، ولم يسكره بل على صدقه فيه، وهذا هو القسم  
الأول.

وأما القسم الثاني، هو ما يعلم كذبه من الأخبار، وذلك ينقسم إلى ما يعلم  
كذبه اصطراطاً، وإلى ما يعلم اكتمالاً

ما يعلم كذبه اصطراطاً، فكبحر من أخبارنا أن الله تعالى والأرض من موت  
وما جرى هذا المجرى.

وما يعلم كذبه استدلالاً، فكبحر الأخبار المخبر والشبهة عن مد هبم القاسم  
المتضمنة للحر والذبيبة والتخصم إلى غير ذلك من المسائل

وأما ما لا يعلم كونه صدقاً ولا كذباً، هو كأخبار الآحاد وما هذه سبيله  
يجوز العمل به إذا ورد بشرائطه علماً بحوله فيها طريقه الاعتقادات فلا يور  
هذه المسئلة أبداً خلاف، فإن والنس من مجرد ورود التمسد غير الواحد، وفيهم  
من ينكر ثبوت التمسد به

أما الذي يدل على حوار ورود التمسد غير الواحد، فهو أنه لا مانع من أن  
يتعلق الصلاح بأن يتمدنا الله تعالى به، وأما كثر ما فيه أنه تعبد على طريقة الظن  
وذلك ثابت سائر، بل لو قيل، بأن كثر المبادئ الشرعية سبي على الظن  
كلن يمكناً وبعد، فمعلوم أن القاصي قد تعبد بأحكام عند شهادة الشاهدين<sup>(١)</sup>،  
وإن لم يقتض ذلك العلم وإنما يقتضي غالب الظن

والله الذي يدبر عن شئ - الله به الإجماع ، وهذا أصل من ، وهو أن  
 حاشا سبيله من الأخبار فإنه يجب أن ينظر فيه ، فإن كان بما طريقه العمل عمل  
 به إذ أورد شرائطه ، وإن كان بما طريقه الاعتقادات ينظر ، فإن كان موافقاً  
 للحجج المقبول قبل واعتد موجه ، لا لمساكنه بل للتحفة العقلية وإن لم يكن  
 موافقاً له ، فإن الواجب أن يرد ويحكم من الشيء ، وإن قاله الله ، فإنه على  
 طريقه الحكاية من خبره هذا إذا لم يحتمل التأويل إلا تصعب ، فما إذا أحسنه  
 قالو حسب أن شئ ، وهو مبني هذه حجة موضعه أصول الفقه

### حل

في القضاء والقدر (١) وحاشا القول في ذلك أن التصديق كرواد به التراجع  
 عن الشيء ، وهذا قاله الله تعالى : ﴿ فقصا من سمع سموا في يومئذ ﴾ (٢) وقال  
 : ﴿ فلما قضى موسى الأجل ﴾ (٣) ، والآلة ، وقال أبو زب

وعليهما سرودمان فصاحا : دارد أو صرح التوامح مع

وقد يذكر ويراد به الإيجاب قال الله تعالى : ﴿ وقضى ربك الاتصموا  
 إلا بهاء وبالله الذين احصانا ﴾ (٤) وقد يذكر ويراد به الإعلام والإخبار كقوله  
 : ﴿ وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب لتفسدن في الأرض مريم ولتعلن عنوة كبيرة ﴾ (٥)  
 وسمي له في هذه الأحوال لا يسمع من أن يكون حقيقة في بعض منصرفات هذا الباقي ،  
 كالاتيان فإنه حقيقة في الإيجاب ثم قد يذكر بمعنى الخبر عن وجود الشيء ،  
 وقد يذكر بمعنى العلم

وأما القدر فقد يذكر ويراد به البيان ، قال الله تعالى : ﴿ إلا أمراته نصرنا  
 من الظالمين ﴾ (٦) ، وقال الشاعر

(١) أحب الله كلين به دون القضاء والقدر عشا مستقلا عن باب العدل

(٢) فصل ١٢ (٣) القصص ٢٩ (٤) الأ - ١٣

(٥) الإسراء ١ (٦) النحل ٥٧

واعلم بأن د الخلال قد طر في الصعب الأولى التي كان سطر  
 أمره هذا فاحتجب منه الخبر

وإذ قد عرفت ذلك ، وسألت سائل عن أفعال العباد أي قضاء الله تعالى  
 وقدره أم لا ؟ كس الواجب في اجواب عن أن قوله : إن أردت بالقضاء والقدر  
 المطلق قضاء الله من خلقه ، وكيف تكون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وهي  
 موقوفة على تصورهم ودواعيهم ، إن شاء الله تعالى وإن كرهوا تركوها ؟  
 قال (١) خير والخلال هذه أن لا تكون أفعال العباد من جهةهم بل من أفعال الله  
 تعالى ذلك ، فإن هذه الطريقة يعرف أن الفعل فعل لفاعله

وسد ، هو كانت مخلوقة لله تعالى لما استحق الصواب عليها للدخ والدم  
 والتواب والعقاب

وأيضاً ، فإن كانت أفعال العباد كلها بقضاء الله تعالى وقدره لزم الرضا  
 بها أجمع وفيها الكفر والإلحاد ، والرمي بالكفر كمر

فإن قيل : إنا نرمي بالكفر من حيث خلقه الله تعالى ولا نرمي به من  
 حيث أنه فيج فاسد ساقص

قلنا : دعنا من هذه الترهات ، أو ليس أن الكفر على سائر أوصافه وجباته  
 وقع بالله تعالى وعصائه وقدره فكيف رخصتم به من وجه دون وجه ؟

فإن قيل : الرضا بقضاء الله تعالى واجب ، وإنما يجب على الجته لا على  
 التصديق فلا يلزم ، قلنا إذا كان لا عمل من أعمال الساد حقاً كان أو باطلاً





لأنهم<sup>(١)</sup> يقولون إن الله تعالى كلم الكافر الإيمان مع أنه لا يمكنه ذلك ولا الإنسان<sup>(٢)</sup> ، وسيد عن الكفر مع أنه لا يتصور الاعتكاف منه

وأخبرنا ، هو أن المجلس ظاهر<sup>(٣)</sup> في القادر على الخير لا يقدر على خلافه بل يكون مطبوعاً عليه ، وكذلك القادر على الإيمان لا يقدر على الكفر بل يكون محولاً عليه ، والقادر<sup>(٤)</sup> على الكفر لا يقدر على الإيمان بل يكون مطبوعاً عليه لا يمكنه معاقته ولا الاعتكاف منه .

ومما يدل على أن القوم هم القدرية وهم محروس الأمانة ، قول الرسول عليه السلام في آخر الخبر : «وهم حصاة الرحمن وشهود الزور وخود إبليس» وهذه الأوصاف لا توجد إلا فيهم ، لأنهم هم الذين عصمهم الله تعالى إذا عصاهم على العصا وسألم عبداً ، ويقولون : إنك أنت الذي حققت فينا المصيبة وأردتها من فالت تعدنا وسأفينا . وكذلك فإنهم هم الذين يشهدون لزور لإبليس وعنه . من الشياطين إذا سألم الله<sup>(٥)</sup> عن الإسماعيل والإعراء والإفراء ، وقال لهم : أنا عبد ربكم وأعوذ بكم ، فيحيون بأننا لم نكر لنا شيء من ذلك نسب ، بل كننا أنت التولي لجميع ذلك ، فيعطيهم الله تعالى بأمانة الحصة<sup>(٦)</sup> فلا يحدون إلا شهادة هؤلاء القوم مستبلا . وهم الذين تصيبون الشياطين<sup>(٧)</sup> في الدرس حمداً ، ألا ترى يا ربنا ما معهم ولعنهم يعموننا من<sup>(٨)</sup> ذلك ويقولون ما بالسقم تفسون من لا تمانق<sup>(٩)</sup> ،

من الإسماعيل أو الأعراء إلا مجرد هذه الإصانة دون الشيء ، وأما في الدار<sup>(١٠)</sup> الآخرة فإنه تعالى إذا رام عقابهم على ذلك ومما يبتهم عليه ، قالوا : إنك أنت الذي خلقت فيهم السلال ، وأخبرتهم على الإسماعيل ، فما بالك تعدهم ؟

وبدل على ذلك أيضاً ما روى عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال : لعن الله القدرية على لسان سبعمائة ، قيل من القدرية يا رسول الله ، قال : الذين يصورون الله تعالى ويقولون كل ذلك بقضاء الله وقدره .

ومما يدل على ذلك أيضاً هو أن القدرية اسم نسبة ، والنسبة قد تكون نسبة قرابة كنسبة الرجل إلى أمه أو حده ، أو أحد أقرانه الثمرويين كنسبة لهم هاشمي وعري وعوي ، وقد تكون نسبة الرجل إلى حرته ومناجته للزورف هو بها ، نحو أفلان وفلاس وصيدلان وما يجري هذا الجرى ، وقد تكون نسبة إلى بلد الذي يكتنه هو أو كان قد سكنه أبوه أو جده نحو بني هادي وعري ورازي وما يجري مجراه ، وقد تكون نسبة إلى لغة بكلمة وحرمة<sup>(١١)</sup> عن تكررها وذلك عموم بقوله : الخارج على حكى لولوعه وشدة حرصه على قول لا حكم إلا لله إذا ثبت هذا ، ووجود النسبة كلها متقوية في هذا الاسم إلا هذا الوجه الأخير ، فلو احب أن ينظر أن ملج أي القوم بالقضاء والقدر أكبر ، وحرص أنهم أشد ، ومعلوم أن القوم هم الذين وحيون بالإكثار من قولهم لا تسقط ورقة ولا نبت شجرة ولا تحدث حادثة إلا بقضاء الله وقدره ، فيجب أن يكونوا هم القدرية .

ومما يدل على أنهم هم المتصفون بهذا الاسم ، هو أنه اسم إنبات فلا يستحقه إلا اللبث بقدر ، والذين يقتنون القدر هم الجيرة ، فلما عن بابا نعيمه وبنوه الله

- |                |                   |
|----------------|-------------------|
| (١) قديم ، في  | (٢) محدوده .      |
| (٣) ولا تاد في | (٤) محدوده .      |
| (٥) أمانة ، في | (٦) الشياطين ، في |
| (٧) في         | (٨) في            |

معالي عن أن تكون الأفعال قضاة وفرة ، فيجب أن يكونوا هم الموسومون بهذا الاسم

وسبها أطلنا قولهم لنا . إنكم المستحقون لهذا الاسم عند تعيين القدر وفلتم لا قدر ، قلنا القدرى<sup>(١)</sup> الاسم إثبات ، ولا يعزى إلا إلى من أضاف القدر على الله في المعلوم حوس من غير أن يكون من الأفعال الله

قلنا اسم بهذا الاسم من من فقد أثبت القدر لأنفسكم ، قلنا إن القدر معروض عن القدر ، فما هذه الخرافة . وعلى أنه لا يجوز حاك وهذا أنجب القدر لأسماء من أمرين . إما أن يكون صادقاً أو كاذباً . وفي صدقنا لم يستحق به اسم دم وصار سبباً سبيل من أثبت القدر لله تعالى ، وحكم بكونه تعالى قادراً ، فكأنه لا يستحق ذلك أن يسمى قادراً ويعزى إليه اسم من أسماء القدم ، كذلك إذا أضاف القدر لأسماء ، فإن كذا هو من بحر . هذا الاسم عليه ، وصار لخال فيه كإخال من ثمت الصاعقة لنفسه ولا علم له بها<sup>(٢)</sup> البتة ، فكأنه لا يستحق ذلك أن يسمى حاكماً ، كذلك في مسائلنا

قلنا ههنا رصيم من عقل هذا الكلام ؟ قلنا ولا سواء ، لأننا إنما نسميكم القدرية لقوله صلى الله عليه : « القدرية مجوس هذه الأمة » ولأن الاسم اسم نسبة ووجوه اسمه كلمة مفقودة سوى التهجيد بذكر القصد والقدرة ، والذين يسمون بذلك ليس إلا اسم القاصدين هذا الاسم لا محالة

قلنا أنه القدرية من الأسماء ، فدهمكم<sup>(٣)</sup> . أي يصح مذهب الجوس عند أسمه فاعين من فعل ، كما أنهم أندرو فاعين أحد ما أتوا والآخرة

الذين من  
حكم من

فان . إن مذهبنا هذا لا يصح مذهب الجوس ، قلنا ثبت حامين على الحد الذي أشتوه . لأن القوم حملوا النور فاعلاً لتجبر بطيئة على حد لا يمكنه معارضة ، والقلة فاعلة للشر بطيئة على حد لا يصح منها إلا تفكلاً منه ، قلنا هذا حاك . فإنما أثبتنا فاعلين يعملان ما فعلانه على طريقة<sup>(٤)</sup> الاختيار والإثارة . وعلى أن مذهبنا إن كان يشبه مذهب الجوس من هذا الوجه فهو مشبه مذهب اليهود والنصارى ، فالكامل يوافقنا على أن هذه الأفعال تتعلق بنا ومن الوجوه<sup>(٥)</sup> ١٢٠ وقد شبه النبي صلى الله عليه عليه<sup>(٦)</sup> القدرية بالجوس على حد لا يشرك مذهبهم مذهب مجرم ، وذلك ثابت في الجيرة الذين جعلوا القدم محبوا على فعل الخير بحيث لا يقدرون على قبيح حتى أنه<sup>(٧)</sup> لا يصح أن يفسد الله تعالى بالظلم ، واليطان يحول على الشر بحيث لا يمكنه معارضة والاحكامك عنه

ولمصر بن حرب<sup>(٨)</sup> كلام في هؤلاء الخيرة هذا موضعه ؛ فقد ذكر أن حاكم أسوأ من حال سائر أرباب الملل ، وذلك ظاهر ، فإن كل فرقة من الفرق لا يصيبون إلى مبدءهم إلا ما اعتقدوا فيه الحسن<sup>(٩)</sup> سرهم

ألا ترى أن اللحن لما اعتقدت قبح هذه الصور قلوا : لو كان هذا صانع حكيم لما جاز أن يخلق مثل هذه الصور القبيحة لأنه جدهج في حكمته ، فدهموا<sup>(١٠)</sup> الصانع كيلاً بلزيمهم إصافه القبيح إليه .

وكذلك فإن اليهود لما اعتقدوا حسن القول بشيعة موسى عليه السلام

(١) المحدثون ، في س

(٢) وجهه في س

(٣) حتى قلوا ، في س

(٤) من الله في س

(٥) أي الحسن ، ذكره القاضي في الإزالة السابعة من رسائل الأعلام

(٦) من موسى في س

(٧) يفسدون ، في س

(٨) لمصر بن حرب في س

والعمل بما في التوراة ، وبيع الصيد في السبت ، وتحريم المكاسب فيه ، أصاغر  
إليه الأول ونحوه عنه الثاني

وكذلك عدل النصارى لما اعتقدوا حسن القول بالثلاث وقبح<sup>(١)</sup> ما عداه  
أصاغر الأول إياه ورهوه عن الثاني

وهؤلاء المجرة مع عليهم بفتح هذه التبعات أصاغرها إلى الله تعالى ، من  
غير حشمة ولا مراعاة ، حتى أنك تراهم يصرون<sup>(٢)</sup> بذلك ، ولا يأمنون منه  
فقد صار حالهم أسوأ من حال سائر الكفرة

وتما يروى لك سوء خطيئهم الاسلام ، أنهم بإضافة الاموال كلها إلى  
وعبيها إلى الله تعالى ، ساءوا على أنفسهم طردي معرفت أصلاً ، فإن الطريق  
إلى إثبات المحدث في الثابت هو إثبات المحدث و الشاهد على ما مضى في  
غير موضع

وكذلك ، فيستهم القبايح إليه أسروا أنفسهم من صحة العلم بنبوة الأنبياء  
فإن صحة العلم بذلك يترتب على عدل الله وحكته ، وأما لا يختار الفصح ولا عدله  
ولا يصدق الكتابين ولا يظهر عليهم الأعمال المصرة ، صار حالهم لهذه  
الوجود شر<sup>(٣)</sup> من حال سائر المذاهب من المصلحة والمفسد وغيرهم

وقريب من هذه الجملة الكلام في أن أصال العبد لا يجوز أن توصف بأمر  
من الله تعالى ومن عبده ومن قبله ، وذلك واضح ؛ فإن أصالهم حدثت من  
جهنم وحملت بلواعيهم وقصودهم ، واستحقوا عليها الذبح والدم والنواب  
والقبا ، فلو<sup>(٤)</sup> كانت من جهة تعالى أو من عنده أو من قبله لا جاز ذلك ،

(١) وفتح القول بها في س  
(٢) يصرون ، في س  
(٣) أسوأ ، في س  
(٤) ولو ، في س

فإن لا يجوز إصالتها إلى الله تعالى إلا على ضرب من التوهم والجار ، وذلك  
أن نقيد الطاعات فيقال إنها من جهة الله تعالى ومن قبله ، على معنى أنه أعان  
على ذلك ، وأعطى لنا ، ووفقنا ، وعصمنا عن خلافه

فصل ، وانصل بهذه الجملة الكلام في حقيقة هذه الألفاظ التي هي العونة  
والاعف والمصلحة والتوفيق والمصبة .

اعلم أن العونة هي تمكين الغير من الفعل مع الإرادة له ، ولابد من اعتبار  
الإرادة ، فإن من دفع إلى غيره شيئاً يمدح بها حرم أو شاء وراد منه ذلك ،  
يقال إنه أعان على ذلك والثناء لا أراد منه ذلك ، وهذا أقوى كلاماً  
للتعمد ، ولما قد ذكرنا أنه لا عصور إطلاق القول بأن أعانك كلها من جهة الله  
تعالى على معنى أنه أعاننا بآب ، لأنه لا يصح أن يقال إنه أعاننا على المعاصي  
لأنه لم يردنا ، وربما يتصور ذلك في الطاعات ، فلا جرم أحرقت استعمال هذه  
الألفاظ بدا أرادها ذلك المعنى

وأما القاب والمصلحة فواحد ، ومعناها ما يختار المرء عنده واجباً أو يختب  
عنده فبيحاً على وجه لولاه لما صار له حسب أو يكون أقرب إلى إزاء الواجب  
واختار الفصح . ثم إن ما هذا حظه ينقسم إلى ما يكون من فائدة بلار ما فعله  
سواء كان غليظاً أو شريعياً لأنه يجري مجرى دفع الضرر ، وإلى ما يكون من  
فعل القديم<sup>(١)</sup> حل وعمر<sup>(٢)</sup> ولابد من أن يفعله الله تعالى يسكون مرتكاً لمصلحة  
للشكف ولكي لا يقتض خرمه بمقتضى التكليف

والقصة في<sup>(٣)</sup> قبضة ، فإن مدناها هو ما يختار المرء عنده قبيحاً أو يختب

(١) تعالى ، في س

(٢) في ، في س

واحداً أو يكون أقرب إلى ذلك ، وما هذا حاله فلا شك في أنه يجب على الله تعالى الاستماع منه ، وفي هل يجب اسم منه ينظر ، فإن كان من جهة غير التكلم وجب على الله تعالى المنع منه بلا خلاف <sup>(١)</sup> بين شيخيننا أبي عن وأبي هاشم ، وإن كان من جهة التكلم اختلف فيه ، وعند أبي عن أنه يجب منع منه كالأول من جهة غير التكلم ، وعند أبي هاشم لا يجب ، وكان الحال فيه كالحال في غيره من القبايح في أنه ليس يجب على الله تعالى المنع منها ، وهو الصحيح من المذهب

وأما التويع ، فهو التلطف الذي يوافق المنصوف فيه في الوقوع ، ومنه في بوفد . وهذا الاسم قد يقع على من ظاهره السداد ، وليس يجب أن يكون مأموماً التيب حتى يجري عليه ذلك

وأما العصية ، فهي <sup>(٢)</sup> في الأصل المنع ، ولهذا قال الله تعالى : لا عصم اليوم من أمر الله إلا من رحم ، أي لا مانع <sup>(٣)</sup> ، ومنه <sup>(٤)</sup> قيل لقد يشد به رأس العذابة . عصام هو قد صار بالعرف عبارة عن تطلب مع مع اللطوف فيه لا محالة ، حتى يكون المرء منه كالمدحوع إلى أن لا يترك الكبائر ، ولهذا لا يمتنع إلا على الأنبياء أو من يجري مجراهم

تصل في الأجل : ووجه اتصاله بما تقدم ، هو أنه ربما يسأل عن الأجل هل هي قضاء الله وقدره

الأجل

وقيل المدحون في المسألة بين حقيق الأجل

اعلم أن الأجل إما هو الوقت ، وأما في العرف فإما يستعمل في أوقات مخصوصة ، نحو أجل الحياة وأجل الموت وأجل الدين ، ولا يكادون يستعملونه في غير ذلك وذلك مما <sup>(١)</sup> لا مانع منه ، فإن الدابة كان في الأصل عبادة عن كل ما يذب على وجه الأرض ، والآل فقد حصي ببعض ما يذب دون بعض ، وكذا <sup>(٢)</sup> الملك كان مستملاً في كل رسول ، والآل فقد حصي به من الرسل ، وهكذا الخ والقارورة

وإذا قد فرغنا الأجل بالوقت مما عسر الوقت أيضاً

غير أن الوقت هو كل حادث يعرف به لخطاب حدوث المصير عنده أو ما يجري <sup>(٣)</sup> مجرى الحادث ، وإما أوجهاً في : أن يكون حادثاً ، لأنه لو كان باقياً لم يصح التويع به ، ألا ترى أنه لا يصح أن يقال أحييتك إذا السماء أو الأرض ، كما نافيير ، ثم لا يجب أن يكون حادثاً على كل حال بل إذ جرى مجراه كقبي ، وهذا لا فرق بين قولهم بين قوتهم أحييتك إذا طلعت الشمس أو صنعت السماء ، وبين قولهم آتيك إذا أمسك ظر ، وهذه الطريقة التي ذكرناها أعلنا قول من ذكرها المتطلب في الوقت : إن الشيء لا يتقدم على غيره إلا بوقت وبدء ، وقولنا له : إذا كان لا يحسور التوقيت بالساني حتى لا يسمع <sup>(٤)</sup> قول القائل أحييتك إذا السماء ، فكيف يصح أن يعرف بالتقديم وهل هذا إلا الجهل المحض ، ويقال له : حوال كان الكلام عليه هنا كالمرحى لا يغلز الوقت عندك من أن يكون شيئاً واحداً أو أشياء ، وإذا كان أشياء

(١) وكذلك في س

(٢) من س

(٣) من س

(٤) من س

(١) من س

(٢) من س

(١) خلاف س

(٢) من س

لا يتقدم البعض منها على البعض كانت الحوادث كلها واقعة في وقت واحد وأما ما يجري مجرى الزمان الواحد ، فلا (١) يثبت فيها التقسيم (٢) والتأخر ، وإن كان أشياء ، تعلم بعضها على البعض ، كان يجب أن لا يتقدم بعضها بعضاً إلا بوقت ، والكلام في ذلك الوقت كالكلام فيه فيقتل عما لا نهاية له ، وذلك محال

وعلم أن الوقت كالزمن أنه يجب أن يكون حادثاً أو مجزئاً مجزئاً ، ولذا يصح أن يجعل الوقت وقتاً مرة وموثقاً أخرى ، بين ذلك ، أن الإنسان يرى هول : دخول زيد الدار حين طلوع الشمس ، وربما يقول : طلوع الشمس حين دخول زيد الدار ، هي وقت (٣) الأول والثاني مرة وبوقت (٤) الثاني بالأول أخرى ، صكون طلوع الشمس في إحدى العالين وقتاً وفي الأخرى موثقاً ، وذلك مما لا ماح يمنع منه

وبد قد عرفت هذه الخلة من حقيقة الأجل والوقت ، فاعلم أن من مات حبب أغه مات بأجله ، وكذا من قتل فقد مات بأجلها حبباً ، ولا خلاف في هذا

والدليل عليه ، أن الأجل ليس المراد به هنا إلا وقت الموت ، وما قد مات جميعاً في وقت موتهما وإما الخلاف في المتول لو لم يقتل كيف كان يكون حاله في الحياة والموت ؟ عند شيخنا أبي المديبل أنه كان يموت قديماً لولاه وإلا يكون القاتل ظالملاً لأخيه وذلك غير ممكن ، وعند السداده أنه كان (٥) بشر قتلماً ، والذي علمنا أنه كان يجوز أن يمينا ويجوز أن يموت ، ولا يقطع على واحد من الأمرين فليس إلا التعوير .

اليت والقتول  
ما أحتيا

وأما ما قاله أبو المديبل ليس يصح ، لأن ذلك الأجل الذي لو لم يقتل فيه يبقى إليه أجل مقدر غير محقق ، فكيف يلزم أن يكون قاتلاً لأخيه والحال ما ذكرناه ولو جاز أن يقال إنه قد أنقضى ولده ، بأن يكون المعلوم من حاله أنه لو لم يقتل ، لردق ولداً عوامه يكون قد انقصب ماله بأن يكون المعلوم من حاله أنه كان يردق مالا لو لم يمت ، وهو معلوم خلافه

وسد ، فكان يجب في الواحد منا إذا دخل حظيرة غيره وآتى على أخته أن يكون متصفاً عليه بدعها أجمع ، لأنه قد جعلها مراكاة سد أن كانت حرص الموت ، والمعلوم خلافه

وأما البندانين فقد قلنا إنه ليس قطعاً ، لأنه لو لم يقتل لكان لا يكون القاتل ظالملاً له (١) ، وفي علمه بخلافه دليل على أنه كان يمتش لا محالة ، وربما يقولون : هنا سلم من حيث المادة أن الجماعة الكبيرة لا تموت دفعة واحدة ، وإن كان يجوز أن يقتل دفعة واحدة ، فكيف يصح ما ذكرتموه ؟ ونطوب أن الأول قد عوى منكم من أبي ؟ فلا (٢) محذور إلى صديقه سبلاً ، حال لم كيف لا يكون ظالملاً له وقد أوصل إليه سرراً لا نفع (٣) فيه ولا دمع سرر ولا استعناق ولا الفش لأحد الوجهين المتضمنين ؟ وهذه صورة الظاهر وبعد ، فإنه موت عليه الأعراض التي كان يستحقها بالإمانة من جهة الله تعالى ، فهذا صار له ظالملاً هو على أنا يجوز أن يقتل سد ذلك منه فيستمتع بعيانه ، فهذا حصوه (٤) ظالملاً والحال ما نقوله .

وأما الثاني فهو يترى ، لأن الخاء ، كما يقتل سد دمه و دمه سد ثوب سد دمه

(١) التقسيم في س

(٢) محذوفة من س

(٣) وهو في س

(٤) غير في س

(٥) محذوفة من س

(١) محذوف من س

(٢) محذوف من س

(٣) ولا في س

(٤) دمه في س

واحدة أيضاً ، والصادقة قد حوت بذلك وكيف منكرها من حرف أموال  
البلد وعرف طوائف النصارى ورواه (١) الواضح الوثيقة سود باقه منها

وإن قد تمم ذلك هذه الجملة ، وقال الشافعي : هل الأحكام معناه لغة وقدره ؟  
من الوجه طفق أن يصل عليه الكلام فتقول : إن أردت بالقضاء الصلح  
هم ، لأن الأجل بما قد عدم عبارة عن حركات الحدث وهي من صلح الله تعالى ،  
وإن أردت به الإيجاب فلا ، وإن أردت به الإحلام من المهور أن يرى الله  
سنة الصلاح وأن لا يحسن ملاحظته من في عدمه ولو كان ذلك ، إلى  
مدة وموت بعدها ، على هذه الجملة يحرم الكلام في هذا الفصل .

### صل

وعد عطف على ما علم الكلام في الأثرين (٢) ، ووجه اتصاله به هو أن  
يحرم في كلام النصارى ، أن الأحكام والأثرين ، لأنهم لا يسمون  
وعد ، فأراد أن يحكم على

وجن الشروع في المسألة بذكر حقيق الررو

علم أن الررف هو ما يصح به وليس له غير الملح منه ، وذلك لم يجدى ما لم  
بين أن يكون للرروف جهة أو آتياً

وهو ينضم إلى ما يكون ررفاً على الإطلاق وذلك نحو الكلام ، والاعاء  
وما يحرم محرماً ، وإلى ما يكون ررفاً عن الصلح وذلك هو الأشياء المأذنة

(١) محمود بن موسى

(٢) ذكر النصارى أن النصارى يسمون ررفاً ررفاً من الله لا يرون الحرام ، ورواه  
في آية صحت القضاء لا على سائر الجهات والإقامة

ثم إلى صلب تلك (١) يكون الحيازة ، وروى يكون الارث ، وروى يكون  
الحيازة وروى يكون المبدأ ؛ هداى الأتبعين

وأما في التباين من نفسه أم لا ، إلى ما يكون ررفاً عن الأتبعين ، وفيه هو  
الكلام ، وبغير ذلك ، وإلى ما يكون ررفاً على الصلح وروى ما حواه فيه  
وحاره به فخره .

من قيل : إنكم تسمون الررف بما يصح ، فما معنى لا تصح ؟ قلنا : لا تصح

من قيل : ما حقيقه لا تصح ؟ قلنا : إدرالك الشيء مع السهو .

ثم من ما حدث مع السهو . ينضم إلى ما يكون ررفاً عن الأتبعين ، لأن  
ما يكون حدثاً ، فهو القصد الحاصل عند ذلك الجرب وما يحرم من الأثرين ،  
وحواله إلى سائر الأثرين ، وسائر الأثرين ، وسائر الأثرين ، وسائر الأثرين ،  
أدرك مع القصد ، لأن ما يكون ررفاً هو كالمعنى ، ولأنه لا يسمون  
إعطاء (٢) يقع بإدر كقاصع الشهوة ولا يثبت هناك معنى بقدره ، عند هو الذي  
ذهب إليه أبو حنيفة .

وقد حاله به أبو عل وقال : بل يحدث عند إدرالك هذه الباقيات معان  
يقع بها الاتخذ ، والصحيح ما احتلوه أبو حنيفة

والتي يدل على معناه ، هو أنه لو كان على ما ذكره أبو حنيفة ، لكان محذور  
اختلاف لصلح به ، ولكن يجب أن يكون في معنى خلافه من الأتبعين  
النسبة ثم لا يصح بها الاتخذ ، لأن ذلك المعنى ، وقد عرف خلافه ، وليس  
بالاقتضاء ، لأن الاتخذ به ما هو به ، هذه التقييد صحتها لا غير

(١) محمود بن موسى

(٢) ذكر النصارى أن النصارى يسمون ررفاً ررفاً من الله لا يرون الحرام ، ورواه

في آية صحت القضاء لا على سائر الجهات والإقامة

وإذ قد عرفت هذه الجمل فاعلم أن الأرواق كلها كانت من جهة الله تعالى ، فهو الذي خلقها وجعلها بحيث يمكن الاتصاع بها ، فهو الرزاق حقيقه وإدا وصف به (١) الواحد من قبائل (٢) : رزق الأمير حنيفة والسultan رعيته ، كان على نوع من التوسع والتخار

غير أنه يتعمم إلى ما يحصل من جهة الله تعالى ابتداء ، وإلى ما يحصل بالطلب .

فالأول ، نحو ما يصل إليها من النافع بطريقة الإرث ونحوه مما وصل إليه عبر علاج ، والثاني فكما يحصل بالتجارات والزراعات وغير ذلك

ثم إن الطالب ينقسم إلى ما يلحقه بركة صرر وإلى ما لا يلحقه بركة صرر ، فإنه يجب عليه الاشتغال به دوماً للصرر عن نفسه ، وما لا يلحقه بركة صرر فإنه وإن اشغل به حار وحس وإن لم يشغل به جار أصاب وحس

واعلم أن جماعة من المتأكلة الذين سموا أصحاب المتوكلة ، حالوا في هذه الجملة ، وذهبوا إلى أن الطالب قبيح واحتقر ، فلذلك يوحى ، أحدهما ، هو أن الطالب يصاد التوكل وينافيه ويمنع منه فيجب القضاء بقبحه ، والثاني ، هو أن الطالب لا يأمن مما يحميه ويحب فيه فله أن يصيب الظلمة فيكون في الحك كآباء أعانهم على الظلم وذلك قبيح ، وهذا الذي ذكرناه بخلاف ما في العمول

أما موطن إن الطالب ينشأ التوكل ويصاده فقال ، بل التوكل هو طلب القوت من وجهه ، وعلى هذا قال رسول الله صلى الله عليه وآله : لو تكلمتم عن الله ، لو تكلمتم لركبكم كأي برق الطير سلكوا حاصلاً وترجع بطائفاً (١) ، حصل التوكل هم أن تشدوا وروح في طلب الميثقة من حله

التوكل طلب القوت من وجهه

وأما توهم إن ذلك في الحكم كأنه أعلن الظلمة على ظلمهم فيجب معه فما تدفعه العقول ، وقد (١) فقرري عقل كل عاقل حسن التصورات والملاحظات طلباً للأرباح ، يؤكد ذلك ويوضحه أن الضرر إنما يتحرر برفع حل درهم درهماً أو أقل من ذلك أو أكثر ، لا يصعب الساطن ، وكذلك الزراع فإنه يزرع ليرده الله تعالى بدل حبة أصنافها لا يحوررها اخورة والعلة ، فكيف يصح والمحال ما فسد أن قال : إن التجارة والفلاحة وغيرهما من أنواع الطلب إغارة الظلمة على ظلمهم على (٢) أنا قد ذكرنا في غير موضع أن الإغارة لا تنشب إلا مع (٣) الإرادة ، ويتناقض مثاله أن من رفع سكيناً إلى غيره ليدفع بها ساءه قد دفع به ملكاً لم يقل إنه أعانه على قتل النفس ودفعه ، وإن كان هو الذي دفع إليه السكين لهذا الغرض وإنما دفعه إليه وجه آخر ، وهذا الكلام من كل وجه

فهذا هو الرزق وما يتفق به من الأقسام ما يحد هذا المكان

وقد جازعنا في ذلك بعضهم وقالوا أن الرزق هو ما شدي به ويؤكل ، وذلك مما لا وجه له ، فإن الأولاد والأمهات أرواق من جهة الله تعالى ، ثم لا يجمع به الاعتداء

وبعد ، فإن الحرام مما تقع به الاعتداء ، ثم لا يجوز أن يكون رزقاً .

فإن قيل من أين أب الحرام لا يجوز أن يكون رزقاً ؟ قلنا لأن الله تعالى صعدنا من إيفاقه وإكتسابه ، فهو (١) كان رزقاً لم يحرم ذلك

وبعد ، فإن الله تعالى قال : قل لرايسم ما أنزل الله لكم من رزق فيعلمتم

(٢) مع ، و من

(١) و - و - و -

(١) مع ، و من

(٢) مع ، و من

(٢) قال ، و من

(١) مدونة من من

(٢) مدونة من من

منه حراماً وحلالاً ، وأيضاً فإنه (١) تعالى مدحنا بإعتاق ما ذرّفناه ، حيث قال ،  
 « ومبارك لمنهم ينفقون » ومنهم أنه لا يجوز أن يملح على الأعداء من غير ،  
 صريح (٢) لما ذكرناه ، هذه طريقة القول فيه

### فصل في الأسعار وقد ذكرنا وجه اتصاله بما تقدم

واللهي تذكره هنا هو أن السعر شيء ، والشيء شيء آخر غيره ، فالسعر هو  
 ما يقع عليه للبايع بين الناس ، والشيء هو الشيء الذي يستحق في مقاله (٣)  
 للبيع ، ثم إن السعر يربح بالثلاث مرة ، وبالرحص أخرى ، فالرحص هو بيع  
 الشيء بأقل مما اعتد بيعه في ذلك الوقت ، وفي ذلك البلد ، والعلاء بالعكس  
 من ذلك ، ولا بد من اعتبار البلد والوقت فتأثيرهما بما لا يحصى

ثم إن الثلا ، والرحص ربما يكون من قبل الله تعالى ، وربما يكون من  
 قبل السلطان ، ما يكون من قبل الله تعالى هو أن يقل (٤) ذلك الشيء وسكته  
 حاجة المحتاجين إليه ، أو يكثر ذلك الشيء ، ونقل (٥) حاجة المحتاجين إليه  
 وأما ما يكون من قبل السلطان فهو أن يسوم رعيته أن لا يبيعوا إلا بقدر معلوم

وإذا قد عرفت ذلك وسئلت عن الأسعار أي بقضاء الله وقدره أم لا ؟  
 قلت نعم ولم يحتاج فيه إلى التقييد الذي مر في مظارفه

فإن قال : إذا قلتم إن الآجال والأوراق والأسعار كلها بقضاء الله وقدره

(١) هو الله عز وجل

(٢) عباد الله عز وجل

(٣) عباد الله عز وجل

(٤) صج ١ و ٢

(٥) ١-٢ هو من

فملا ستم أنتم أنفسكم قدرية ودعائم (١) تحت قول النبي عليه السلام : التفرقة مجوس  
 هذه الأمة أقل : لا (٢) لأن ذلك الاسم اسم دم فلا يستحق إلا على مذهب  
 مدموم ، ونحن نراء من ذلك على ما سبق القول فيه

### فصل في التوبة ، وهو آخر فصول الكتب .

وإنما أحره هذا الفصل وختم به الكتاب ، به أن يكون غايته أمره التوبة  
 وغاية أعماله التوبة ، وترغيباً لنا أيضاً في ذلك .

وحلة القول في ذلك أن ، المكلف لا يخلو حاله من أمور ثلاثة ، إما أن تكون  
 طاعته أكثر من معاصيه ، أو معاصيه أكثر من طاعته ، أو يكونا مساويين .

لا يجوز أن يكونا متساويين ، وإن اختلف في غايته على ما تقدم

وإذا كانت طاعته أكثر من معاصيه كانت معصيته صمدية لا محالة التوبة  
 عنها عقلاً وإيمانياً يجب سبباً ، خلافاً لما يؤوله أبو علي فإن من مذهبه أن التوبة عن (٣)  
 الصائر تحب عقلاً وسبباً ، وقال أبو هاشم من لا تحب إلا سبباً ، وهو الصحيح  
 من المذهب ، والذي يدل على صحة أن التوبة إنما تحب لرفع الضرر عن النفس ،  
 ولا ضرر في الصمدية فلا تحب التوبة عنها حين ذلك ، أنه لا تأثير لها إلا في غايل  
 الثواب ، ولا مرد في ذلك

وإذا كانت معاصيه أكثر من طاعته فهو صاحب كبير فتن وتزعم التوبة لكي  
 يستط عنه ما يستحقه من العروة .

وصورتها ، أن يدم على التوبيع فتبعه ويبرم على أن لا يعود إلى أمثاله في التوبيع

(١) وحلا دعائم ، في من

(٢) من ، في من

(٣) محدودة من من



### وفي هل التوبة تسقط العقوبة كلام

فالذي عليه المذاهبيون من أصحابنا أنها لا تأتي له في إسقاط العقاب وإنما الله يحصل بسقطه عند التوبة

وأما عندنا فتبناها التي تسقط العقوبة لا غير ؛ والذي يدل على ذلك هو أن طهر التوبة في الشاهد الاعتذار ، ومعلوم أن الذي إذا اعتذر إلى المولى عنه اعتذاراً صحيحاً فإنه ليس له أن يلزمه بعد ذلك ، لا لوجه سوى أنه اعتذر إليه ، وهذا يدل على أن الاعتذار هو المنسقط للدم الذي استحقه على الحياة ، وإذا ثبت ذلك في الاعتذار فكذلك في التوبة

يبين ما ذكرناه وبرحمته ، أنه إذا تاب لادم من أن يسقط عنه العقوبة على حد ولا ما (١) لم أسقط ، وإن يكون كذلك إلا والنقط له إيماء في التوبة ، فإن هذه الطريقة تكشف تأثير للثورات ، وهو أن دمكم عليه حتى ثبت ثباته ورمول برؤاه

وأحد ما يدل على ذلك ، هو أنها لو تم تكن مسطرة للعقاب ، وكان يجب أن يعمن من الله تعالى أن لا يحصل بل يعاقب عند التوبة ، لأن التمسك إنما يبين عما ليس يحصل بهذه الطريقة وهو أن لعاقله أن جعل وأن لا يصل ، والمعلوم خلافه

فإن قيل إنه تعالى يحصل (٢) ولا يعاقب لأن الأصلح أن لا يعاقب ، قلنا إن الأصلح بما لا يجب عندنا فكان يجب حسن للمقابلة عند التوبة ، وذلك بما قد عرف خلافه .

وإدعاء تفردت هذه الملة ، فاعلم أنه لا فرق في هذه القصة التي ذكرناها بين مصيبه ومصيبة ، إذ التوبة إذا أسقطت عقاب بعض المصائب فإنما تسقطها لأنها من المجهود في تلاف ما وقع منه ، وهذا لا يخص بعض المصائب دون بعض ، ولا خلاف في ذلك إلا شيء يحكي عن بعضهم أن التوبة لا تسقط عقاب القتل ، ونسب هذا للذهب إلى ابن عباس ، قيل إنه قال لا توبة لمن قتل نفساً بغير حق ، وذلك على سنده منه لا يصح ، لأن التوبة بما ذكرناه من أنها بدل الجهد في تلاف ما عرط منه لا بد من أن تسقط عقوبة سائر المصائب ، ولهذا تسقط عقوبة الكفر مع أنه أعظم حالا من القتل ، لا لوجه سوى ما قلناه .

واعلم أن التوبة إلى كانت توبة عن القبيح فإن صورته أن يندم على القبيح نفسه ويعزم على أن لا يعود إلى أمثاله في القبيح ، وإن كانت توبة من الإحلال بطرح فإن صورته أن يندم على الإحلال به سكونه إحلالاً بطرحه ويعزم على أن لا يعود إلى أمثاله في ذلك

شروط التوبة : ولابد من اعتبار الندم والعزم جميعاً حتى يكون التوبة توبة صحيحة ؛ فإنه من يندم ولم يعزم أو عزم ولم يندم لم يكن تائباً توبة بصوحاً .

وكالابد من احتياجهما جميعاً فلا بد من أن يكون الندم ندماً على القبيح نفسه ، وكذلك العزم عزمًا على أن لا يعود إلى أمثاله في النجس ، إذ لو ندم على القبيح لا يقبحه بل لوجه آخر ، أو عزم على أن لا يعود إلى أمثاله لا يقبحه ، لم تكن تائباً . حصل لك أن المرء لا يكون تائباً توبة بصوحاً إلا إذا ندم على القبيح نفسه وعزم على أن لا يعود إلى مثله (٣) في القبيح

(١) أمثاله ، أي من

(٢) بينها ، أي من

(٣) يعرف ، أي من

ولسنا نفي به أن يندم على القبيح اليوم ونعزم على ترك أمثاله عداً، بل لا بد من افتراق الأمرين أحدهما بالآخر، فلو انفصلا لم تصح توبته، وهذا كله لأن من حق النائب أن يحمل نفسه في الحكم كأنه لم يفعل من القبيح ما فعله، ولن يتأتى ذلك إلا على الطريقة التي ذكرناها من قبل، فإن قيل: وما الأصل في التوبة من عديم الأمرين، الندم أو العزم، أو كل واحد منهما أصل رأسه لا قيل له بل الأصل بينهما إنما هو الندم والعزم شرط

فإن قيل: من أين ذلك ولا تتم التوبة إلا بتصحيح الأمرين؟ قلنا: لأن التوبة إنما يجب على ما مضى فلا بد من أن تكون الأصل فيها أمراً سلبياً بالناسي، والذي مضى من الأمرين ليس إلا الندم فإن العزم لا يتفق بالناسي لفته، لا يخرج به إلى، لا محصوره وحاله ما ذكرناه

فإن قيل: الندم ومن أي جنس هو قلنا، إنه أمر معقول محذور كل أحد من عبه

فإن قيل: كيف يندم؟ قلنا: بالنسبة مع أن الناس يختلفون فيه وفي وقال بعضهم: هو من قبيل الاعتقاد وهو الذي قال شيخكم أبو هاشم، وقال الآخرون: بل هو جنس برأسه وهو الذي اختاره شيخكم أبو علي

فيلزم أن الأمر في اختلاف الناس في الندم على ما ذكرناه، غير أن ذلك لا يمنع من أن يكون معانوماً بالاضطرار موحوياً من النفس، فنعلم أن السلم (٢) يوجد من النفس في بعض الحالات، مع أن الصلاة، والتوبة، والنسب، حتى ظن أبو الهذيل أنه جنس برأسه غير الاعتقاد، وكذلك قالوا مع أنه

مدد. لحاشي العبد قد اختلف فيه، فقال (١) بعضهم: إنه جنس رقيق، وعلى آخرون أنه صفة الجسم، وهكذا عاقل يعم ضرورة، ثم إن الناس اختلفوا فيه فبهم من ظننه (٢) من قبيل الاعتقاد، وبهم من أنه جنس برأسه وعلى الأحوال كلها فإن اختلاف الناس في الندم مما لا يتدح في كونه سلباً بالاضطرار على المحذور

فإن قيل: فما قولكم في النسب أمو جنس برأسه على ما قاله أبو علي أم الصحيح ما قاله أبو هاشم من أنه من قبيل الاعتقادات؟ قلنا: (٣) بل الصحيح ما قاله أبو هاشم، والذي يدل على صحته هو أنه لو كان أمراً آخر سوى الاعتقاد لسكان لا يجمع بفعل أحدهما عن الآخر، فكان يصح أن يستفد من أحدهما استمراره بالفعل المتصم مع التأنيب على ذلك ثم لا يكون نادماً، أو يكون نادماً ولا يكون معصياً هذا الاعتقاد، فإن هذه الطريقة هي الوجبة في كل أمرين لا علاقتهما بينهما في وجه معقول، ومعلوم خلافه

فإن قيل: كيف يصح قولكم إن الشرط في صحة التوبة أن يعزم على أن لا يعود إلى أمثاله ما أتى به من القبيح، مع أن العزم لا يقتضي أن لا يعود إلى أمثاله في القبح، فإنه على العزم إرادة الإزالة لا سلباً، يعني؟ قيل له: في المراد بذلك أن يعزم على ترك مثله في القبح، وإزالة ما مضى يصح معنى العزم به

فإن قيل: فلا كفي في صحة التوبة أن يندم على القبيح لتبعه ويعزم على أن لا يعود إلى أمثاله في الصورة لا في القبح؟ قيل له: لأنه لو كان كذلك

(١) ظن أنه، ي، س،

(٢) ظن، ي، س،

(٣) قيل، ي، س،

(١) لا، ي، س،

(٢) لا، ي، س،

لكان لا يصح نفيه المحبوب عن الزنا ، فإن صورة الزنا لا تتصور منه ، فكان يجب أن تستحيل التوبة عنه ، وفي علمنا بصحة توبته عن الزنا وغيره دليل على أن ذلك مما لا يصح ، وعلى أن في الواجبات ما هو بصورة القبح ، فكيف يصح هذا الذي ذكرتموه

واعلم أن من أراد التوبة فيما أن تغيير له الصائر من الكبائر أو لا تغيير ، فإن تغييره الصغيرة من الكبيرة لم يلزمه التوبة عنه ، إلا سيما على ما سبق القول فيه ، وهؤلاء الذين تغيير لهم الصائر من الكبائر إنما هم الأنبياء دون سواهم ، وإن لم يتغير له الصغيرة من الكبيرة نلزمه التوبة من كل معصية أتى بها لتصور أن يكون كذا

واعلم أن من اعتقد في بعض الكبائر أنها حسنة وتلب عن غيرها فإن توبته عنها يصح ، غير أنها تقع محبطة في حسب هذا الاعتقاد ، وذلك كتوبة الخمر من الزنا وشرب الخمر مع اعتقاده حسن القتل

وقرب من هذه الخلة الكلام في ، هل يصح التوبة عن بعض الكبائر مع الإصرار على البعض أولا تصح ، والذي عليه شيخنا أبو علي أنه تصح ما لم يصر على شيء من ذلك الجنس ، فهو أنه تلب من شرب الخمر وأصر على الزنا كان توبته عن الأول بوجه صحيح ، فإنه إذا أصر على شيء من ذلك الجنس لم يصح توبته ، وذلك لأنه تلب عن شرب هذا الخمر مع الإصرار على شرب هذا آخر فلا إشكال في أن لا يصح توبته هذه

وأما شيخنا أبو حاشم ، فقد ذهب إلى أنه لا تصح التوبة عن بعض القبيح مع الإصرار على البعض وهو الصحيح من هذه ، والذي يدل على صحة أن التوبة عن القبيح يجب أن تكون ملما عابه قبحه وحرماً على أن لا يعود إلى

أما الذي القبح على ما تقدم ، وإذا كان هذا هكذا قلنا تصح توبته عن بعض القبيح مع الإصرار على البعض ، إذ لا يصح أن يترك أحدا من الأعمال بوجه ، ثم لا يترك ما سواه في ذلك الوجه ، ألا ترى أنه لا يصح أن يتجنب سلوك طريق<sup>(١)</sup> لأن فيها سماً ، ثم لا يتجنب سلوك طريقة أخرى فيها سم ، وكذلك لا يصح أن لا يتناول طعاماً لأن فيه سماً ، ثم يتناول طعاماً آخر مع أن فيه سماً .

فإن من أفسأ<sup>(٢)</sup> أحداً جعل صلاحه ثم لا يحب أن يفعل كل ما سواه في ذلك الوجه ، فهذا حار منه في الترك ؟

قلنا إن لكل واحد منها حكماً مقرر في العقل وموضعاً يحسه فيجب أن يترك كل واحد منهما بحكمه ويقرر موصفه ، فلا يقاس أحدهما على الآخر

يبين ذلك بموضعه ، أنه قد تقرر في عقل كل عاقل أن من تحب سلوك طريق لأنها حسنة لا بد من أن يترك سلوك كل طريق هذه سميها ، إلا أنه<sup>(٣)</sup> لم يترك هذه الطريق لهذه المسألة . وكذلك من لم يتناول بعض الأطعمة لأنه مسموم لا بد من أن يترك كل طعام فيه سم ، وإلا أدى أنه لم يترك تناول الطعام الأول لهذا الوجه .

وكأن هذا مقرر في القول<sup>(٤)</sup> فكذلك قد تقرر في عقل كل عاقل أن من تحصل على غيره يترك لأنه حسن لم يجب أن يتصل عليه بجميع ذرائع لبيات هذا الوجه وهذه الطريقة به ، ولا إشكال في ذلك وإنما الكلام في ذلك

(١) طريقه من س

(٢) العقل ، من س

(٣) طريقه ، من س

(٤) لا ، من س

فلقد ذكره أبو هاشم في علة ذلك ، أن الفعل مشتق ، وليس يجب إذا فعل صلا لوجه أن يعمل كل ما شاركه في ذلك الوجه للمشتق ، وليس كذلك البرك علامته فيه ، لذلك افرق الخال في الفعل والترش ، وذلك بما لا يصح ، وإر الشق غير حاصلة في حق القديم تعالى ، ثم إنه ليس يجب إذا فعل بوجه من التفصل لوجهه ولو كونه إحصائياً يوصل سائر أنواع التفصل

فإن قيل : فما (١) العلة الصحيحة في ذلك إذن ، فقد (٢) أنشدتم كلام أبي هاشم ؟ قلنا الحكم معلوم ، فإن أمكن أن يطلب به علة صحيحة فذلك ، وإلا لم قدح في صحة الحكم ، ونكون من الأحكام التي لا يمكن أن تنزل لأمر بأي شيء على أحد

وأما أبو علي فقد احتج لمذهبه بوجوده من جعلها أن الذي هو جتمعي أن لا تصح توبة أحدنا عن القبيح إلا إذا تاب عن الواجب أو أحسن أيضاً ، وذلك (٣) ما قال - وبيان ذلك ، أن من ارتكب كبيرة وأراد أن يتوب عنها وعنده أن اعتقاد توبه ميتة مثلاً فيبيع ، فإنه لا تصح توبته عن تلك الكبيرة إلا إذا تاب عن هذا الاعتقاد الذي هو واجب ، وذلك فاحش من الكلام والحوار أن هذا الالتزام إما أن يكون من جهة المباحي ، أو من حيث التكليف فإن كان من حيث اداعي فانهم ، والدليل عليه الأمانة المقدسة وإن كان من حيث التكليف ، فليس يلزم لأنه يصح توبه هذا الذي ذكرته (٤) على وجه لا يكون تائباً عن هذا الاعتقاد ، وذلك بأن يعرب عن التائب حجة فلا يبدل هذا الاعتقاد تحت ، أو يتوب عن الكبيرة ولا يعرض لهذا الاعتقاد أصلاً ،

أو يتوب عما يسم قبهه وقطاع عليه ولا يتعرض لما لا يمكنه القطع على قبهه ، وإذا أمكنه أن يتوب عن الكبيرة عن هذه الوجوه ، كيف يصح ما ادعاه أبو علي عليه ؟ وما هو له أبو علي في هذا الباب أن الذي يذهبون إليه سرق الإجماع ، وذلك في دعوى مجردة ، وكيف يمكن ادعاء الإجماع على ما يقوله مع أن أمير المؤمنين عليه السلام يخالف فيه ، وللقاسم بن إبراهيم وعلى موسى الرضى وواصل بن حماد وجمهر بن بشر وبشر بن القطر ، وهؤلاء كلهم من أهل الصعابة والتأخير وتأيي الناهي فكيف (١) ينقد الإجماع بدوهم ؟ وعلى أن الأمة لا تخور إجماعهم على ما تقرره خلافاً في العقل ، وقد (٢) تقرروا العقل أنه نفس يصح أن تترك أحدنا بعض القبيح لتيسرهم لا يبره اليمن مع مساوئها في القبح

ومن جهة ما يتعلق به أمر على ، هو أن سذكرتموه من التوبة عن بعض القبيح لا يصح مع الإصرار على اليمن ، فوجب أن لا يصح توبه اليهودي مع إصراره على حسب حاجته ، فمكان يجب أن يكون يهودياً وأن تجري عليه أحكام اليهود ، ومعلوم خلاف ذلك

وسواء ما معنى هذا الكلام ؟ فإن أردت به أن عقابه لا بد أن يكون عقاب لليهود ولم يثبت من عقوبته شيء فإن ذلك مجاب إليه ، لأنه لم يثبت بما (٣) يسقط العقوبة عامة بغير عقوبته كما كانت ، وإن أردت به أنه كان يجب أن تجري عليه أحكام اليهود ولما كانت تجري عليه من قبل ، فباب ذلك مما لا يجب

فإن قيل : كيف لا تجري عليه أحكام اليهود ومعلوم أنه يستحق من العقوبة

(٢) فقد هي من

(١) وكيف ، هي من

(٢) بما لم ، هي من

(٢) وقد ، هي من

(١) ذكرته ، هي من

(١) وما ، هي من

(٢) وحده ، هي من

ما يستحقه اليهود ، قلنا : إنه وإن استحق العقوبة على هذا الحد إلا أنه ليس يجب أن تجرى عليه أحكام اليهود فإن أحدهما بمنزلة الآخر وعلى هذا فإن المذاق يستحق من العقوبة ما يستحقه اليهودي ثم لا يجب أن تجرى عليه أحكام اليهود ، ويؤكد ذلك قوله صلى الله عليه : أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ، فإذا قالوها عصوا مني دماء وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله تعالى وهذا يدل على ما قلناه من أن استحقاقه للعقوبة مما لا يمان له بإقامة الحدود عليها أو أن لا تقام ، فهذه جملة ما يتعلق به أبو علي .

واعلم أن التوبة إذا حصلت بشرائطها (١) كأن تكون ندماً على التصحيح (٢) وحرماً على أن لا يعود إلى أمثاله في القبيح ، لا يعتبر في الموافقة ، خلاف ما يقوله بشراب المفسر وأصحابه ، لأن التوبة بذل (٣) الجهد في تلاف ما فرط منه حتى يصير به الزم في الحكم كأنه لم ينسل ما قد فعل ، وما هذا سبيله لا يعتبر في إسقاط العقوبة أن يوافق بها الآخرة (٤) . بين ذلك وبوضوح ، أن نظير التوبة في الاعتذار ، ومعلوم أن الذي إذا اعتذر إلى المساء إليه اعتذاراً صحيحاً سقط الدم الذي كان يستحقه من دون اعتبار الموافقة ، فكذلك (٥) التوبة (٦) .

واعلم أن من لزمه التوبة لا يخلو حاله من أحد أمرين :

إما أن يكون ذلك لأمر بينه وبين الله تعالى ، أو لأمر يتعلق بالأمميين ، فإن كان ذلك الشيء بينه وبين الله تعالى ، فلما أن يكون من باب الاعتقادات أو من باب الأفعال ، وأي ذلك كان فإن (٧) الذي يجب عليه (٨) أن يقدم عليه

تقبحه أو لسكونه إخلالا بالواجب ، ويمزم على أن لا يعود إلى أمثاله في القبيح أو في كونه إخلالا بالواجب . وعلى الجملة فإن المأخوذ عليه أن (١) يذلل مجرده في تلاف ما وقع منه حتى يصير نفسه في الحكم كأن لم يأت بشيء مما أتى به ، ولا أقدم على (٢) ما أقدم عليه .

وإن كانت التوبة تلزمه لأمر بينه وبين الآخرين فإن الواجب عليه الدم والعزم أن يتلاف ما وقع مجرده ، ثم إن تلاف ما وقع منه يختلف ، فإن كان الواقع منه القتل فتلافه هو أن يسلم نفسه إلى ولي الدم إن طالبه بها ولم يمت منه ، وإن كان الواقع منه النصب فتلافه هو أن يرد المنسوب بيته (٣) إلى صاحبه إن كان العين باقية ، وإن لم يكن فتلافه إن كان من ذوات الأمتثال ، وإلا فقيسته إن كان من ذوات القيم ، هذا إن كان صاحبه حياً ، فإن لم يكن فإلى ورثته ، فإن لم يكونوا فإلى الإمام ، فإن لم يكن فإلى الفقراء ، وصار سبيله سبيل العشور والزكوات .

وإن كان الذي وقع منه كلام يوحش الغير ، فلا يخلو إما أن يكون قد بلغ الذي قصده بذلك الكلام أو لم يبلغ ، فإن بلغه لزم الاعتذار الصحيح بدم الدم والعزم ، وإن لم يبلغه كفتاه الدم عليه والعزم ولا يجب أن يباغته ذلك وصله فإن (٤) ذلك اجتهاد وحشة وهو في إزالتها : وتفصيل الكلام في ذلك سلك (٥) آخر أبسط منه وأطول .

(١) التصحيح لغيره ، في ص

(٢) في الآخرة ، في ص

(٣) أي التوبة ، في ص

(١) شرائطها ، في ص

(٢) من يذل ، في ص

(٣) كذلك ، في ص

(٤) بزمه ، في ص

(١) هو أن ، في ص

(٢) بدمه ، في ص

(٣) كتاب ، في ص

(١) بين ، في ص

(٢) لأن ، في ص

وقد وصل هذه الجلفة مسائل تتعلق بعضها بالتوبة وبعضها بالعهد وغيره ،  
من جهتها ، الصائر هل تصير كبيرة بانضمام بعضها إلى بعض أو الأصل  
فيه أنه لا يمتنع أن تصير كبيرة لأنه لا فرق بين أن يسرق عشرة دراهم من حرره  
دفعه واحدة ، وبين أن يسرق في دفعات إلى أن يمتد عشرة ، في أنه لا  
يغفر به الإمام وعلم ذلك من حاله قطع يده على سبيل الجزاء والتكال .

ومن ذلك ، الكلام في أن الكبائر هل <sup>(١)</sup> يجوز أن تصير كفراً بالإمام  
البيعت إلى البعض ، ولعل الأقرب أنها لا تصير كفراً وإن انضم بعضها إلى  
بعض في مثل هذه الأعمار ، فنعلم أن صاحب الكبيرة وإن بلغ في ارتكابه  
الكبائر كل مبلغ لم يجر إيماء <sup>(٢)</sup> أحكام الكفار عليه ، فلو أن الكبائر  
لا تصير كفراً بانضمام البعض منها إلى البعض وإلا كان يجب ما ذكرناه .

ومن ذلك الكلام ، في هل يبلغ ثواب طاعت أحدنا حداً يصير عقاب  
الكبيرة مكفراً في جنبها والأعمار هذه ؟ والأصل فيه أنه لا يبلغ ، لأن أحدنا  
وإن بلغ في الطاعة كل مبلغ وسرق بهذه عشرة دراهم من حرره على شرائط  
المصرة فإن الإمام يقطع يده على سبيل الجزاء والتكال ، فلو أن ما كان قد  
استغفقه من الثواب لم يبلغ <sup>(٣)</sup> حداً يصير عقاب السرقة مكفراً في جنبه ،  
وإلا كان لا يجوز ذلك .

(١) أن يجرى ، فسر

(٢) محدودة من سر

(٣) يبلغه ، فسر

ومن ذلك ، الكلام في هل يجوز أن يبلغ ثواب أحدنا ثواب بعض الأنبياء ؟  
والأصل فيه أن لا يجوز ، والدليل عليه الإجماع .

ومن ذلك ، الكلام في هل يصح أن يعلم <sup>(١)</sup> أحدنا الصغيرة من الكبيرة ،  
وقد تكلمنا على ذلك وبيننا أنه لا يجوز ، وإلا كان يكون المكلف مضى  
بقسطها لأنه لا ضرر فيها ، فكان من عرفها ببعضها <sup>(٢)</sup> قال له : أقلها ولا ضرر  
عليك فيها ، وذلك بما لا يجوز . فكل هذا ما من معصية إلا ويجوز أن يكون كبيراً  
أو يجوز أن يكون صغيراً إذا لم يكن هناك دلالة على أنها من الكبائر .

ومن ذلك ، الكلام في هل يصح أن يعلم أحدنا حال الغير في استحقاق  
الثواب والعقاب ؟ ولا خلاف في أنه يصح أن يعلم كون الغير مستحقاً للعقاب ،  
فإنه إذا رآه يزني ويشرب الخمر ويسرق لابد من أن يقطع على أنه مستحق  
للعقاب ، وأما الكلام في أنه هل يصح أن يعلم استحقاقه للثواب ، والأصل  
في أنه لا طريق إلى ذلك من جهة العقل وإنما يعلم سماعاً ، فإن وجد في حق بعض  
الأشخاص دلالة سمعية على أنه من أهل الجنة علم استحقاقه للثواب وإلا فلا ، وعلى  
هذا تعلم استحقاق الملائكة والأنبياء للثواب ، وهذه الطريقة علمنا أن علينا  
وفاة والحسن والحسين عليهم السلام من أهل الجنة .

والكلام في هل يصح أن تعلم كون أنفسنا من أهل الثواب والعقاب كالحال  
فيما ذكرناه ، فإن من الممكن أن قطع على استحقاقنا للمعصية ولا يمكننا التطلع  
على استحقاقنا للثواب وكوننا من أهل الجنة إلا سماعاً . ولا خلاف في هذا وإنما  
الخلافاً في علمه ، فالحق قاله الشيخ أبو علي في علم ذلك : أن الطريق إلى ذلك  
ليس إلا علمه بأنه أدى ما وجب عليه ، ولا يعلم أنه أدى ما وجب عليه الآن

(١) يعرف ، فسر

(٢) قد علم ، فسر

إلا في الحالة الثانية ، وفي الحالة الثالثة لا يعلم أنه هل أدى ما وجب عليه في تلك الحالة إلا بعدها فلا يقتضي إلى حالة يعلم ذلك من نفسه ، فلهذا تعذر عليه العلم باستحقاقه لاثواب وكونه من أهل الجنة . وأبو هاشم يقول : إن كانت هذه الالة حلة صحيحة فذلك ، وإلا فالحكم معلوم ولا أعلاه ، ولا مانع يمنع من ذلك وسنرى هذا الكلام في غير هذا الموضع إن شاء الله .

ومن ذلك ، الكلام في أن الإيمان هل يزيد وينقص ؟ وجهه ذلك أن الرجوع بالإيمان إذا كان إلى أداء الطاعات الفرائض منها والنوافل <sup>(١)</sup> وإلى اجتناب القبائح فإن ذلك مما يدخله الزيادة والنقصان بلا <sup>(٢)</sup> إشكال ، والذي يدل على أن الإيمان يزيد وينقص قوله تعالى : « إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم » الآية ، وقوله تعالى : « وإذا ما أنزلت سورة فمنهم من يقول أيكم زعمته هذه إيماننا فلما الذين آمنوه » الآية ، وأيضاً قوله تعالى <sup>(٣)</sup> : « قد أفلح المؤمنون » لئى قوله : « هم فيها خالدون » ووجه دلالته على ما ذكرناه واضح .

ويدل عليه أيضاً قوله صلى الله عليه وسلم : « الإيمان يضع وسيمون خصلة <sup>(٤)</sup> أعلاما <sup>(٥)</sup> كفة <sup>(٦)</sup> أن لا إله إلا الله وأدناها <sup>(٧)</sup> إمامة الأذى من الطريق ، وقوله صلى الله عليه وسلم : « بنى الإسلام على خمس شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة ، وصوم شهر رمضان وحج بيت الله <sup>(٨)</sup> » وما يدل على ذلك <sup>(٩)</sup> قوله صلى الله عليه وسلم : « المسلم من سلم المسلمون من لسانه »

(١) والسنن ، في م  
(٢) محذوفة من م  
(٣) أعلام ، في م  
(٤) وأدناه ، في م  
(٥) ذلك أيضاً ، في م

(٦) فلا ، في م  
(٧) بابا ، في م  
(٨) محذوفة من في  
(٩) بيت الله الحرام ، في م

وقوله « للؤمن من أمن جاره بوائقه » وقوله : « لا إيمان لمن لا أمانة له » . هذه كلها كما ترى تدل على أن الإيمان ما ادعيته ، وكما تدل على ذلك فليها تدل على أنه يزيد وينقص .

ومن ذلك ، الكلام في أن أحدنا هل يجوز أن يقول أنا مؤمن إن شاء الله تعالى ؟ والأسل فيه أنه يجوز ، بل لا يجوز خلافه ؛ وقد خالفنا في ذلك جماعة من الكرامية ، ونحن فقد ذكرنا ما في هذه اللفظ في باب الإرادة ، وبيننا أن معناه قطع الكلام عن النفاذ ، وقد يرد ويراد به الشرط وذلك في نحو قول أحدنا : أنا أحج بيت الله إن شاء الله تعالى <sup>(١)</sup> ، وأزور قبر الرسول إن شاء الله ، فإنه باطل هذه يعنى به الشرط ويكون المراد به إن سهل الله تعالى لي ذلك ولطف لي فيه . فهذه جملة ما يجب أن يحصل في هذا الباب . وإذا قد أتينا على ذلك وفرغنا منه فإننا قطع عنه الكلام ونحتم به <sup>(٢)</sup> الكتاب .

وأسأل الله تعالى أن يحتم أمورنا بالحسن ، ويوفقنا لخير الدارين ، ويرزقنا نعم الدنيا والآخرة <sup>(٣)</sup> وصلى الله على محمد وآله <sup>(٤)</sup> الطيبين الأخيار الأبرار ، الذين قضوا بالحق وبه يعدلون ، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم وحسبنا الله ونعم الوكيل <sup>(٥)</sup> .

كل نسخة وقراءة وتصحيحاً بحمد الله تعالى ومنه ، فالحمد لمن أعلن على تمامه إذ كل من فضله وإمامه يوم الثلاثاء من شهر جمادى الأولى من شهر

(١) محذوفة من م  
(٢) والحمد لله وحده ، في م  
(٣) محذوفة من م  
(٤) ونسأل ، في م  
(٥) وعلى آله وسلم ، في م

صلة مت وخسين وسبعمائة ، بخط مالكه أضاف عبيد الله وأحوجهم إلى  
رضاء لبستر القنوب ، الرابع رحمة علام الغيوب قاسم بن محمد بن أحمد بن علي  
ابن يحيى بن الحسين .

كان تمامه بالشهد القدس المنصوري على ساكنه السلام . وصلى على محمد  
 وآله وسلم <sup>(١)</sup> .

---

(١) وفي آخر نسخة من ، اللهم اظهر لسانه ولسانك وقلوبهم فيه والديهم وابن  
دعاهم بالبركة والجميع للشهد وصلى الله عليه وسلم .